KANONIKA



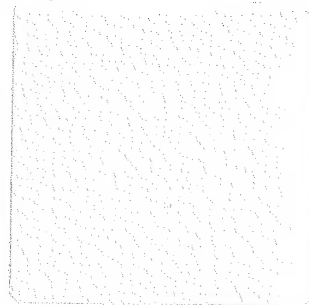
*All correspondence concerning manuscripts should be addressed to the Editor; all other correspondence to the Managing Editor.*

KANONIKA
6



# THE COUNCIL IN TRULLO REVISITED

Edited by
**George Nedungatt**
**Michael Featherstone**

PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
I-00185 ROMA
1995

ISBN 88-7210-308-8

*Finito di stampare nel mese di luglio 1995*
*dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris e Ceccacci & C.*
*00047 Marino (Roma) Via Marcantonio Colonna, s.n.c. - tel.-fax 06/938.46.59*

## CONTENTS

# Presentation

To mark the thirteenth centenary of the Council in Trullo, which assembled in Constantinople in 692 or, according to a less commonly held view, in 691, an international symposium (called more modestly a "colloquy") was organised from 3rd to 6th December 1992 by the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute, Rome, in collaboration with the Centro Ezio Aletti. The symposium was dedicated to the study of this council in an ecumenical spirit.[1] The papers presented at it or prepared for it are now published in this volume of KANONIKA under the title "The Council in Trullo Revisited." By way of presentation of the volume, we offer here a brief explanation of its title, the edition of the Trullan canons, and the main thrust of the symposium papers.

THE TITLE

The word "revisited" in the title provides a key to the understanding of the entire book, whose purpose it is to reexamine the Council in Trullo with the detachment and objectivity which have come to characterise ecumenical dialogue in recent times. In this way, the council will be seen more for what it unites than what it divides, particularly in the matter of ecumenicity.

Though the designation "Council in Trullo" has been adopted in the title, it is not the only one used in this book. It is in fact a literal rendering of the Greek ἐν τῷ Τρούλλῳ, which refers to the Domed Hall in the imperial palace in Constantinople where the council was held.[2] Another name, preferred by some, is "Quinisext" (Πενθέκτη). This accords with the canonical tradition of giving ordinal or numerical names to the ecumenical councils, for example, the "First Ecumenical Council" for that of Nicaea, the "Third Ecumenical Council" for that of Ephesus, and so on. This system is used only for the ecumenical councils, not for local ones,

---

[1] Some of the participants of the symposium had also taken part in another symposium, organised by the Internationale Gesellschaft für die Konziliengeschichtsforschung and held in the Phanar in Istanbul (Constantinople) from 17th to 21st October under the patronage of His All-Holiness Bartholomew I, Patriarch of Constantinople.

[2] ὁ τροῦλλος: from later Latin *trullus,* "dome."

and has the advantage of emphasising the unique ecclesiological position of the former. Following this system, then, the twelfth-century neologism "Quinisext" is also adopted for use in the book. It makes clear that the Trullan council belongs in the series of ecumenical councils, though not as an independent one but only complementary to the "Fifth and Sixth" Councils. However, the numerical designation "Quinisext" might be seen to ignore the problem of the ecumenicity of this council and to prejudice the issue from the very outset. Hence, we have given the book a neutral title, with the purely historical designation "in Trullo," which has no dogmatic overtones. Also to be borne in mind is the problem of the use of the numerical system in referring to councils held after the Seventh Council,[3] since the canonical traditions of East and West are at variance as to the number of ecumenical councils.

Of course, one might also object to the designation "Council in Trullo," on the grounds that other councils were held in this same Domed Hall. But the use of the name for this particular council is so well-established in the manuscript and historiographical tradition that it is most unlikely to cause any confusion.[4]

## The Canons of the Council in Trullo and Modern Editions of the Decrees of the Ecumenical Councils

Though several editions of the decrees of the ecumenical councils have appeared since 1960, the canons of the Council in Trullo have not been included amongst them since the editors consider the ecumenicity of this council to be a *quaestio disputata*. One important exception is the edition of Périclès-Pierre Joannou, published in the volume *Les canons des conciles oecuméniques* in 1962 under the auspices of the Pontifical Commission for the Redaction of the Code of Oriental Canon Law.[5] In the preface to this volume the president of the Commission, the then

[3] Vittorio Peri, "C'è un concilio ecumenico ottavo?," *Annuarium Historiae Conciliorum* 8 (1976) 53-79.

[4] Why not "Council of Trullus"? "In Trullo" reflects the Greek formula for the designation of councils, such as ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ("Council in Nicaea") or ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος ("Council in Chalcedon"), which is traditionally rendered in English as "Council of Nicaea" and "of Chalcedon"; however the Trullan Council was not named for the city, but for the building in which it was held, and it has always been the tradition to retain the Latinate form of the name in English as well as other modern languages.

[5] *Discipline génerale antique*, t. I, 1, (Fonti, fascicolo IX), Grottaferrata, 1962.



Secretary (equivalent to the present Prefect) of the Congregation, His Eminence Peter-Gregory Cardinal Agagianian, expresses his joy upon seeing that the volume "contains the canons of the ecumenical councils."[6] These words were surely not written lightly. Though not an official magesterial pronouncement, they are a clear indication of the current position of the See of Rome with regard to the ecumenicity of the Council in Trullo. Nevertheless, this council has been most unfairly neglected in a number of recent editions of the decrees of the ecumenical councils, and in order that justice may be done to it and to truth, the present edition of its canons has been prepared. The question of the ecumenicity of these canons will be dealt with in more detail in the Introduction and in one of the papers. We offer only the following brief considerations.

It is true that several Roman Pontiffs, including Sergius I (687-701) and John VII (705-707), refused to recognise the Trullan council on account of what they perceived as a menace contained in some of its canons: a menace of the "Byzantinisation" of the Roman rite in matters such as fasting and clerical celibacy. In fact Emperor Justinian II, who convoked the council, was eager to ensure the unity of the empire through uniformity in Church matters. Subsequently, however, when this menace was no longer felt, later popes formally received the council, except for those canons which were at variance with the Roman rite. In the Introduction Vittorio Peri has presented the historical evidence for the reception of the Trullan council by popes such as Constantine I (708-715), Hadrian I (772-795) and John VIII (872-882). Thus, with the adherance of the Western Church assured through the synodical reception of the Council in Trullo by the pope, the ecumenicity of this council ought not to be regarded as any more doubtful than, for example, that of the Council of Chalcedon on account of Rome's reserve over its canon 28, which based the primacy of the see of Rome on the political pre-eminence of the city.

However, in a catalogue of ecumenical councils the Council in Trullo does not and cannot figure as a council in its own right. In the numerical system, it has no number of its own like the other ecumenical councils. The canonical tradition has always placed it in relation to the "Fifth-

[6] "Nous nous réjouissons sincèrement de ce qui'il a déjà pu si promptement terminer le premier tome qui comprend les canons des conciles oecuméniques et des synodes particuliers, reconnus par l'Orient chrétien." (*ibid.*, p. IX).

Sixth" councils, hence as *Penthektê* or *Quinisext*. Gratian, the father of Western canon law, saw the Council in Trullo as the second session of the Sixth Ecumenical Council, the first of which was held under Emperor Constantine IV (in 680) and the second under Emperor Justinian II (in 691/692).[7] Citing from a letter of Pope Hadrian I (772-795) to Tarasius, Patriarch of Constantinople, in which the pope professes his acceptance of the canons of the Council in Trullo,[8] Gratian states "sexta synodus auctoritate Adriani corroboratur." Thus, for Gratian the Trullan council was ecumenical, and its work of canonical codification was to be attributed to "divine inspiration."[9]

But whilst the canons of the the Council in Trullo hold a central place in the canonical legislation of the Christian East, this council has been contested, relegated to the margin and even consigned to oblivion in the later canonical tradition of the West. Amidst the renewed ecumenical interest of the present day in the history, theology and canonical legislation of the ecumenical councils, KANONIKA hopes that the present volume will further an appreciation of the council's significance.

## THE TEXT OF THE CANONS

For the Greek text of the canons of the Council in Trullo we have taken over the edition of Joannou already mentioned above.[10] Though by no means perfect,[11] this has been the standard text of the canons for more than thirty years. We have inserted the Corrigenda indicated by Joannou and have corrected several other obvious misprints which escaped his notice. Corrections that could not be inserted without upsetting the layout of the Greek text are indicated in a new Corrigenda (p. 186). For the manuscript tradition and methodology of the edition

[7] "Sexta synodus bis congregata est: primo, sub Constantino, et nullos canones constituit; secundo, sub Justiniano filio eius, et praefatos canones promulgavit" (Dist. XVI, c. 6).

[8] "sextam synodum sanctam cum omnibus canonibus suis recipio" (Dist. XVI, c. 5).

[9] "Eadem sancta synodus, divinitus inspirata, iterum ... congregata est et canones numero ccii ad correctionem Ecclesiae promulgavit" (Dist. XVI, c. 6).

[10] Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques* (as in n. 5), text on pp. 101-241.

[11] V. Laurent, "L'oeuvre canonique du concile in Trullo," *Revue des études byzantines* 13 (1965) 7-41, has written the following note: "L'édition de Ioannou ... ne donne que les canons et est peu accessible, se trouve établie sur une base manuscrite insuffisante, la traduction laissant d'autre part par endroits beaucoup à désirer" (see p. 39, n. 127).



the reader will have to refer to Joannou's book directly; here we include only the Sigla, listing the various MSS, editions and abbreviations. A new critical edition of the canons is greatly to be desired. Meanwhile, we hope that this reissuing of Joannou's edition will make the text more widely accessible.

Following the format of Joannou's edition, we have included a Latin translation of the canons. In his introduction Joannou remarks: "Pour le concile In-Trullo, ... j'ai dû en faire la traduction latine, en m'aidant de celle d'Hervet."[12] In fact, Joannou took over wholesale the version of Gentien Hervet (1499-1584),[13] reworking it somewhat in places, though not always with satisfactory results. We have borrowed this Latin text, but have subjected it to thorough revision and extensive correction, in order to render it as clear and as faithful to the Greek text as possible.[14] It is hoped that this newly corrected Latin version will be of use, particularly in comparative studies of Eastern and Western canon law.

For the sake of even wider accessibility, we have also prepared a translation of the Trullan canons into a modern language. The canons have already appeared in English twice this century, in the translations of H. R. Percival and D. Cummings.[15] But adequate though these translations may have been in their time, especially when one considers the editions of the Greek text upon which they were based, they have been made obsolete by Joannou's edition. The present rendering into English, based on Joannou's Greek text, is perhaps less eloquent than his French translation, but it is hoped that it will be found to follow the Greek text rather more rigorously.[16] For Scriptural citations the New Revised Standard Version has been used, though with restraint, since the text of the

[12] Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, (as in n. 5), p. 8.

[13] Gentien Hervet, *Canones Apostolorum, conciliorum oecumenicorum et provincialium, ss. Patrum epistolae canonicae, graece et latine*, Parisiis, 1620.

[14] For this painstaking work KANONIKA is grateful to Silvano Agrestini, who served as Latinist on the *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* and continues to work at the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts.

[15] Henry R. Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church* (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series XIV), Oxford-New York 1900; D. Cummings, *The Rudder* (Pedalion), Chicago 1957.

[16] The English translation is the work of Michael Featherstone. George Nedungatt, S.J., helped to bring the translation into line with common usage in canon law, and Joseph Munitiz, S.J., also made not a few useful suggestions. Featherstone also translated the papers of Troianos and Dură.

New Testament cited in the canons in seventh-century Constantinople was not the same as that used for modern translations, to say nothing of the divergence of the Septuagint from the Hebrew. Chapter and line divisions in the Old Testament texts follow those of the Septuagint.

This English translation is respectfully dedicated to His All-Holiness Bartholomew I, Archbishop of Constantinople, New Rome and Ecumenical Patriarch, in whose see the Quinisext Council assembled.

THE SYMPOSIUM PAPERS

Besides the full text of the seven papers prepared for the Symposium in 1992, short summaries of them, submitted by the authors themselves, will be found at the end of the volume, along with biographical details. Here follows only a brief overview of the main points raised in these papers. Spiridon Troianos shows that the Trullan canons were not only a force in the life of the Church but also of the entire Eastern Empire through their incorporation in the legislation of Emperor Leo VI. Vittorio Peri deals with the historical background of the council: the devastations wrought by the "barbarian" invasions which had greatly affected the life and discipline of the Church. This *Sitz im Leben* of the council is indispensable for a proper understanding of its legislative activity. As regards the council's reception in the West, the Western textual tradition of the canons must be examined, and this is the topic of Peter Landau's paper. In order to demonstrate the ecumenical character of the Trullan Council, Nicolae Dură has made a survey, albeit an incomplete one, of the witnesses of the Eastern and Western canonical traditions. Of course, a council's reference to itself as "ecumenical" is not of great importance: many others, such as the Council of Carthage, have done the same without being recognised by the Church as ecumenical. The ecumenicity of the Council in Trullo was never in doubt in the East; in the West, after initial refusals, it was incorporated in the canonical tradition as the second session of the Sixth Ecumenical Council. Later East-West polemics and misunderstandings obscured this tradition, and the West came to regard the issue as a *quaestio disputata*, as we have already seen. One of the most divisive issues was clerical celibacy, which had been made obligatory for all in sacred orders in the West, whereas the Council in Trullo required it only of bishops. Some recent studies (Cochini, Cholij), far from clarifying the matter, have rather



confused and misrepresented the position of the Trullan council. Without wishing to offer a refutation, Constantin Pitsakis has treated the matter of married clergy and celibacy in the Trullan legislation, and is content to call it an Eastern point of view. Clearing the air further, Heinz Ohme addresses the question of the so-called anti-Roman canons of the Council in Trullo. He demonstrates that the real intention of Emperor Justinian II, who convoked the council and set the agenda, was unity of the Church through uniformity of discipline or "rite." The concern for such uniformity also explains the anti-Armenian stance of the council, though much less attention has been paid to this than to the differences with Rome. Michel van Esbroeck, in a lengthily documented study, examines the problem on the basis of the Armenian sources.

CONCLUSION: THE MORAL OF THE STORY

The chequered history of the reception of the Council in Trullo is to be explained mainly by the fact that this council tried to enforce uniformity of discipline at the expense of legitimate diversity. This mistake was recognised and corrected in 880 at the Council of Constantinople, a council of reconciliation between the sees of Rome and Constantinople which put an end to the so-called Photian Schism. This council acknowledged the diversity of the customs of the two Churches, as well as those of the Eastern sees, as legitimate and proper and not as a matter for contention or polemics. To-day it has become a commonplace to say that uniformity of discipline is not integral to the unity of the Church; rather, if pressed too far, uniformity can even be harmful to unity. But this is a lesson that the Church has learnt all too slowly and not without repeated failures of memory. In its dogmatic constitution on the Church, the Second Vatican Council has this to say: "Local Churches having their own discipline, their own liturgical usage and theological and spiritual heritage ... show forth most clearly through their multiplicity in unity the catholicty of the undivided Church."[17] In other words, the catholicity of the Church is in fact expressed in the variety of its rites.[18] In conclusion, let us cite the *Code of Canons of the*

---

[17] *Lumen Gentium* 23.

[18] *Orientalium Ecclesiarum* 2. As regards "rite," we might note that the word ἀκολουθία, used by the Council in Trullo in canon 55, has, amongst other, the same meaning as the Latin "ritus," in the sense of a liturgical action or formula contained in

*Eastern Churches*, which prescribes that "the rites of the Eastern Churches are to be preserved and promoted conscientiously as the heritage of the whole Church of Christ, a heritage ... which in its variety affirms the divine unity of the catholic faith."[19]

**Easter 1995** The Editors

the Euchologion or Rituale, as well as in a canonical sense; and in this latter sense the *Code of Canons of the Eastern Churches* gives the following definition: "rite is a liturgical, theological, spiritual and disciplinary heritage, which is differentiated by the culture and the circumstances of the history of peoples and which is expressed by each Church *sui iuris* in its own manner of living the faith" (canon 28).

[19] *Code of Canons of the Eastern Churches*, canon 39.

Vittorio Peri

# Introduzione

> "Si quis enim iustum et plenum de Trullano concilio commentarium expolire velit, is mihi pene omne ius Byzantinum, qua latissime patet, totum amplecteretur"[1]

Si è venuta affermando sempre più, nell'ultimo secolo, l'abitudine di solennizzare con manifestazioni pubbliche e specifici interventi del magistero ecclesiastico, le ricorrenze cronologiche centenarie o cinquantenarie di fatti e momenti storici salienti per la vita della Chiesa. In particolare, lo si è fatto sempre più spesso per i concili ecumenici.

L'uso delle celebrazioni giubilari appare più familiare per le Chiese Ortodosse, che già regolarmente festeggiano, nel ciclo liturgico annuale, avvenimenti storici importanti per l'intera comunità ecclesiale, quali l'Invenzione della vera Croce, il trionfo dell'Ortodossia sull'eresia iconoclasta, quindi, in altrettante domeniche, i 318 Padri del primo concilio ecumenico, i 630 Padri del concilio di Calcedonia, i Padri del settimo concilio ecumenico[2].

La tradizionale consuetudine sacra appare riassunta e rinnovata sempre più di frequente dai Papi moderni, anche per l'indiretto influsso sociologico delle ricorrenze celebrative, dedicate ad episodi significativi per le storie nazionali o statali, che segnano il costume delle società civili contemporanee.

Fin dai primi secoli, il ciclo liturgico, imperniato sulla commemorazione periodica degli Eventi maggiori della storia della Salvezza, si era spontaneamente aperto alla riproposizione, nel calendario quotidiano,

[1] *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, iussu Pii IX Pont. Max. curante I. B. Pitra S.R.E. Card., t. II, Romae 1868, 76A.

[2] S. Salaville, "La fête du Concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin", *Echos d'Orient* 28 (1925), 445-470; V. Maxim, *De festis conciliorum oecumenicorum in Ecclesia Byzantina*, Grottaferrata 1942, 71 pp.; S. Salaville, "La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin", in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, 677-695.

della vita e delle gesta dei martiri e dei santi, come modelli permanenti di realizzazione cristiana individuale. È diventata in seguito via via più netta e precisa la percezione che anche alcuni avvenimenti storici collettivi, quali i concili maggiori, sono da considerarsi costituzionali ed esemplari per l'ortodossia e l'ortoprassi della Chiesa nel tempo e per il suo diffondersi come comunità visibile ed organizzata nel mondo. La loro commemorazione periodica, estesa dalla dimensione rituale allo sforzo di una più fedele intelligenza attuale del loro permanente insegnamento dottrinale e canonico, corrisponde alla riaffermazione del carattere tradizionale e della validità persistente ed inalterata del messaggio cristiano, che essi — come da sempre è fede della Chiesa — conservano e trasmettono in modo inalterato. Nel caso dei concili ecumenici si tratta di un insegnamento magisteriale ed autentico di portata universale. Non potrebbe pertanto suonare né archeologico né anacronistico rifarsi religiosamente al dettato di quegli atti e simboli conciliari, che descrivono la Chiesa una ed unita come la Chiesa dei sette concili ecumenici, tanto in Oriente quanto in Occidente.

## STORICITÀ DEI CONCILI

La riscoperta culturale più tipica dell'epoca contemporanea appare quella della dimensione concreta e storica sia della Rivelazione che dell'intera realtà ecclesiale, radicata nel mistero teandrico dell'Incarnazione di Cristo. Soprattutto tale mistero fu in sostanza difeso, contro ogni insorgente dubbio razionalistico o spiritualistico, da tutti e sette gli antichi concili ecumenici. Ne è derivata una considerazione nuova del passato storico cristiano e, in particolare, dei concili, cui la Chiesa grecolatina ancora indivisa riconobbe e quella contemporanea, per quanto ancora in parte separata, continua a riconoscere un carattere ed un valore "ecumenico". Pur restando espressione nel tempo dell'unica ed immutabile verità evangelica, essi si presentano come avvenimenti e fenomeni storici peculiari, segnati ciascuno da caratteristiche specifiche ed inconfondibili, legate all'epoca e alle concrete circostanze ambientali, in cui vennero celebrati.

Ne risulta esaltata la necessità di una lettura e di una comprensione storica, non astratta né atemporale né preconcetta, delle conclusioni dottrinali e degli orientamenti di disciplina generale, espressi dai Padri conciliari nel linguaggio proprio alla cultura della loro epoca e pastoralmente funzionale alle condizioni religiose, civili e politiche, in cui ogni sinodo veniva celebrato. La stessa rivelazione evangelica si trasmette misteriosamente immutabile nel tempo in codici linguistici e culturali tra loro disparati. Non una mortificante adesione alla lettera imbalsamata dalle formule materialmente ripetute, ma solo un vitale criterio di intelligenza storica permette di cogliere in modo corretto il significato di un fenomeno umano e storico quale è ogni concilio, evitando in ogni tempo, quanto più è possibile, paralleli puramente verbali, accostamenti nominalistici, equivoci ed anacronismi concettuali, astrazioni e semplificazioni arbitrarie, schemi aprioristici e pregiudizi confessionali al momento di verificare la continuità della dottrina espressa, che, d'altronde, la fede garantisce presente senza errori nei pronunciamenti conciliari, passibile bensí di chiarimenti ed approfondimenti omogenei, ma al riparo, nella Chiesa, da ogni esegesi arbitraria e da ogni criticismo positivistico.

Il moderno approccio della tematica conciliare ha permesso di porre in più giusto rilievo l'importanza che la Tradizione annette con voce unitaria al momento dell'approvazione di un concilio, celebrato come ecumenico dai vescovi delle Chiese, e a quello della sua *receptio* nella professione della fede liturgicamente proclamata e nella prassi di ogni singola Chiesa storica.

L'ammissione canonica di un concilio, indispensabile per verificarne e realizzarne la permanente e vitale validità, risulta altrettanto — e, in certo senso, persino maggiormente — determinante della volontà, manifestata dall'assemblea sinodale all'atto della celebrazione, di iscriversi con fedeltà ed autorità nella tradizione di ecumenicità dei precedenti concili.

L'accentuata coscienza della storicità di un concilio come fatto ecclesiale sottolinea il carattere aperto e dinamico di tale recezione del patrimonio spirituale, del quale i concili sono portatori e garanti. Dopo la prima fase della recezione delle deliberazioni di ogni concilio, che si presenta come un processo storico, più o meno dilazionato nel tempo e differenziato nelle modalità[3], ogni Chiesa, ogni generazione, ogni epoca sono chiamate a riappropriarsi attivamente dei tipici contenuti cristiani di verità ideale e di comportamento etico, sanciti dai concili riconosciuti

[3] Cf. V. Peri, "L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa", *Annuarium Historiae Conciliorum* 20 (1988), 216-244; ripreso in: *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993, 149-179.

come ecumenici. La Tradizione si perpetua come coscienza storica, alla luce dello Spirito, di tutto il vissuto ecclesiale.

L'ammissione di un concilio non si esaurisce pertanto, come certo legalismo clericale inclina talvolta a lasciar credere, in Occidente forse più che in Oriente, in un puntuale atto canonico, peraltro indispensabile, compiuto una volta per tutte dalla competente istanza ecclesiastica. Un concilio può essere più o meno compreso, recepito ed attuato nel corso del tempo dalle singole Chiese, anche da quelle stesse che lo hanno celebrato ed ammesso. Ne deriva un possibile allentamento del vincolo visibile della loro unità ed un raffreddamento della loro comunione di carità. Ma lo stesso meccanismo storico, che può cosí concorrere alla divisione tra le Chiese, indica al tempo stesso la potenzialità ecumenica, che vi è parimenti insita: quella della loro riunificazione, magari graduale e a tappe, grazie ad una dilazionata ma approfondita riacquisizione reciproca e solidale del comune patrimonio conciliare.

Già la collocazione cronologica o formale all'interno della serie settenaria consacrata permetteva di porre il problema del carattere ecumenico del concilio in Trullo. La questione era di quelle fatalmente destinate ad essere sollevate, in modo più o meno strumentale, in ogni periodo di dissenso e di polemica tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente.

## LA DATA DEL CONCILIO

L'anno 692 viene indicato in modo quasi unanime da storici e bizantinisti (Görres, Duchesne, Obolenski, Beck, Janin, Grumel, Ohme) come quello della celebrazione del concilio *in Trullo*. Il consenso nasce dal fatto che il canone 3 del concilio stesso[4] risulta il più antico dei documenti ecclesiastici, molto rari prima dell'XI secolo, in cui l'anno dell'era del mondo, per due volte, viene posto in esplicito parallelo con il numero ordinale della indizione[5].

Se ne ricava che il concilio si è svolto dopo la conclusione dell'anno 6199, fatto corrispondere, dal testo, alla indizione IV. L'accostamento delle due indicazioni rinvia, senza possibile dubbio, al computo degli anni e delle indizioni quale si affermò poi in modo generale per l'era mondiale bizantina. Il successivo anno 6200, indizione V, corrisponde

[4] Infra, παρελθούσης τετάρτης ἰνδικτιῶνος ("praeteritae IV indictionis") .

[5] V. Grumel, "La chronologie", in *Traité d'études byzantines*, publié par L. Lemerle, Paris 1958, 127-128.



convenzionalmente al 692 della nostra era[6]. Più esattamente, esso ricopre il periodo annuale compreso tra il 1 settembre 691 e il 31 agosto 692. In assenza di ogni ulteriore riferimento cronologico sicuro, il p. V. Laurent[7] indica, fin dal titolo di un suo importante contributo, l'anno 691/692 come il periodo entro il quale si svolse il concilio Trullano.

In realtà, una determinazione più precisa dell'epoca di celebrazione è resa problematica dalla natura stessa della duplice testimonianza, presente nel canone 3 ma destinata a rimanere unica, per quanto eccezionalmente comprensiva di ben tre coordinate: quella di un mese, di un'indizione e di un anno.

La singolarità del ricorso indusse i cronologi a chiedersi quando cadesse a Costantinopoli, alla fine del VII secolo, l'inizio ufficiale dell'anno, rispettivamente dell'indizione. Nell'era mondiale bizantina i due inizi coincidono con la data del 1 settembre, mentre fondati e concorrenti indizi lasciano presumere che nell'era protobizantina o l'indizione o l'anno dell'era mondiale, oppure entrambi, vedessero anticipato tale inizio al 21 marzo, per concludersi il 20 marzo successivo. In tale seconda eventualità, il concilio Trullano si sarebbe svolto in un'indizione che cominciava il 21 marzo 691, per concludersi il 20 marzo 692[8].

Per il tentativo di precisare ulteriormente il momento della celebrazione del concilio si rivela invece inutile qualsiasi collegamento, anche psicologico, con la data del mese presente nel canone 3. Essa ricorre due volte nel dispositivo come scadenza legale fissata per la regolarizzazione delle situazioni illegali, in cui versassero dei sacerdoti bigami. Pertanto stabilisce come termine di riferimento improrogabile, per avere diritto ad usufruire di tale regolarizzazione, una data precisa del passato: il 15 gennaio 691, compresa nell'anno mondiale 6199 e nella quarta indizione.

Nulla questo dato può aggiungere alla precisazione complessiva del periodo annuale, da cui si ricava con certezza che il concilio Trullano ha avuto luogo nell'anno e nell'indizione successivi. Altrimenti detto, la data del mese, presente nel canone 3, non offre alcun indizio che il concilio si

[6] Grumel, *Traité*, 248.

[7] V. Laurent, "L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Église Orientale", *Revue des Études Byzantines* 23 (1965), 7-41.

[8] Nel calcolo convenzionale delle corrispondenze tra l'era protobizantina e la cronologia attuale tale periodo annuale corrisponderebbe bensí all'indizione V, ma all'anno dell'era mondiale 6201: Grumel, *Traité*, 248.

sia celebrato prima o dopo il 15 gennaio 692, ricorrente nell'anno 6200 e nell'indizione V.

L'antico costume tradizionale di convocare i sinodi nel periodo susseguente alla Pasqua, che in quell'anno cadeva il 14 aprile, potrebbe far pensare a questo periodo primaverile del 692, ma in via del tutto congetturale ed ipotetica, proprio come quella che ha indotto alcuni autori a supporlo radunato nell'autunno del 691 (Laurent) o addirittura nell'ottobre di quell'anno (Joannou).

## I CRITERI DI ECUMENICITÀ

La stessa categoria tradizionale di concilio ecumenico e, più ancora, i criteri pratici e verificabili, invocati per poterne riconoscere la validità ecumenica, possono andare soggetti a variazioni e ad interpretazioni più o meno ampie o riduttive. La considerazione del numero dei concili riconosciuti come ecumenici ne rappresenta l'esempio più evidente. Essa resta parzialmente difforme, cosí che ancora oggi si è soliti distinguere proprio dal numero dei concili considerati ecumenici la posizione della Chiesa Cattolica da quella delle Chiese Ortodosse, delle Chiese Anglicane e della Comunione evangelica luterana.

La distinzione trova la sua origine nel diverso modo di interpretare la nota della cattolicità, che ciascuna di queste Chiese rivendica peraltro per se stessa. Una obiettiva valutazione tanto dei concili quanto delle nozioni di ecumenicità, che ad essi si applicano, come altrettanti fenomeni storici, può portare ad escludere il carattere definitivo ed assolutamente alternativo di siffatte differenze, alla luce della fede comune e della Tradizione ecclesiale unitaria.

La lettura degli atti del Colloquio ci sembra offrire una convincente applicazione e verifica di questo assunto per il caso, indubbiamente singolare, del concilio Trullano.

## CARATTERE ECUMENICO DEI CANONI TRULLANI

I canoni del concilio quinisesto, come quelli del concilio battezzato dai canonisti bizantini proto-deutero, in quanto sotto tal nome furono raccolte le disposizioni emanate dai sinodi costantinopolitani allargati degli anni 861 ed 879, non sono compresi nei *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, pubblicato oltre trent'anni or sono per iniziativa del Centro di Documentazione di Bologna e per ispirazione di don Giuseppe



Dossetti. P. Landau[9] e N. Dură[10], nei rispettivi contributi qui sotto raccolti, non mancano di rilevare giustamente la non accidentale omissione nella diffusa crestomazia canonica bolognese, giunta nel 1991 alla quarta edizione ed ora apparsa in veste francese[11], conservando immutata la cernita iniziale, storicamente salomonica, dei decreti che presenta come quelli dotati di autorità ecumenica. L'opera infatti si proponeva di colmare una lacuna francamente sorprendente della bibliografia occidentale moderna, riunendo per la prima volta in un unico volume "omnia omnium oecumenicorum decreta et de rebus fidei et de ecclesiastica disciplina"[12]. Prometteva infatti: "viginti conciliorum, quae Romana catholica Ecclesia agnoscit, canones et decreta quam accuratissima nunc fieri potest textus forma proponuntur"[13].

Per la tradizione antica ed orientale i canoni del concilio Trullano sono unanimemente considerati il complemento canonico organico del quinto e del sesto concilio ecumenico. Pertanto godono di autorità ecumenica dal momento che la Chiesa cattolica Romana li ha riconosciuti con formali decisioni dei papi.

Per individuare i concili ecumenici, luogo teologicamente privilegiato, in cui il Collegio dei vescovi, necessariamente in comunione dichiarata con il Vescovo in carica nella Sede romana, esercita la sua "suprema e piena autorità sulla Chiesa"[14], lo storico della Chiesa H. Jedin, con i

---

[9] Infra, 239-251.

[10] Infra, 205-238.

[11] *Les conciles oecuméniques*, 2, Les décrets. De Nicée à Lateran V (= Le Magistère de l'Église), sous la direction de G. Alberigo, p. IX: "On ne trouverat-on pas ici les décrets du concile in Trullo (692), qui a fait pourtant l'objet d'une réévaluation oecuménique positive à l'occasion de deux congrès tenus lors de son 13e centenaire à Istamboul et Rome (respectivement en octobre et décembre 1992)" (*Avant-propos à l'édition française* dé B. Lauret).

[12] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (= COeD), ed. Centro di Documentazione, curantibus J. Alberigo, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, Basileae - Barcinonae - Friburgi - Romae - Vindobonae 1962 (2 ed.), Praefatio (Jedin), p. VII.

[13] COeD, *loc. cit.*

[14] L'antica e tradizionale dottrina che il Collegio dei vescovi, unito con il vescovo della Chiesa romana, suo Capo, è soggetto di suprema e piena autorità sulla Chiesa, e la esercita in modo solenne nel concilio ecumenico, è stata ribadita dalla Chiesa Cattolica nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 22 del concilio Vaticano II, nei canoni 336 e 337 del *Codex Iuris Canonici* promulgato nel 1983, e nei canoni 49 e 50, 1 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, promulgato nel 1990. Il CIC, can. 749, 2 aggiunge: "Infallibilitate in magisterio pollet Collegium Episcoporum, quando magisterium exer-

quattro curatori, si assunse la responsabilità delle inclusioni e delle esclusioni, richiamandosi in modo pragmatico all'uso, invalso in epoca moderna tra i teologi controversisti ed i canonisti cattolici, di numerare venti concili ecumenici. Furono invece esclusi decreti e canoni quando "de eorum a Romano episcopo adprobatione adhuc disputa*ba*tur", senza precisare criticamente da chi si sollevavano riserve, e se fondatamente o meno da un punto di vista *storico*.

Nel farlo, non si ignorava che la stessa nozione cattolica moderna di concilio ecumenico poteva essere messa storicamente in discussione, nel caso risultasse applicata o non applicata con proiezione ideologica e forzata ai concili canonizzati dall'antichità cristiana. "Si de viginti tantum conciliis agitur, quae oecumenica vocantur, non ignorant qui editionem paraverunt appellationem illam magis consuetudine quam vera Ecclesiae magisterii declaratione natam esse"[15].

Quando nel 1959, o 1960, venni invitato a curare per la raccolta bolognese l'edizione dei decreti e canoni dei concili greco-latini della Chiesa indivisa, Dvornik aveva ormai sfatato la infelice leggenda creata dagli storici cattolici circa un secondo scisma di Fozio ed aveva documentato l'avvenuta abrogazione romana del c.d. concilio ecumenico ottavo dell'869/870. Per rispetto della verità storica e della crescente aspettativa ecumenica di quegli anni, mi parve se non altro discutibile che per l'individuazione del numero e del titolo ecclesiale di universalità dei concili ecumenici, da raccogliere in un libro manuale, non ci si sforzasse di risalire per ognuno di essi ad una effettiva e documentata approvazione e

cent Episcopi in concilio oecumenico coadunati cum, ut fidei et morum doctores et iudices, pro universa Ecclesia doctrinam de fide vel de moribus definitive tenendam declarant" (= CCEO can. 597, 2, con tre cambiamenti: *quando* e *cum* diventano rispettivamente *si* e *qui*, e viene aggiunto *ut* prima di *definitive*).

[15] COeD, p. VII. Anche i recenti curatori dell'edizione francese si mostrano consapevoli del problema, ma non intendono scostarsi dalla considerazione ad esso attribuita dai primi editori: *Les conciles oecuméniques*, 2, p. IX, in B. Lauret, *Avant-propos à l'édition française*: "Cette édition n'entend donc trancher ni dans les discussions oecuméniques en cours ni dans une histoire que relate l'introduction rédigée ci-dessous par G. Alberigo". Resta tuttavia sorprendente questa ἐποχή del giudizio storico-critico davanti ad una questione che ha conosciuto un'ampia discussione da parte degli storici della Chiesa negli ultimi trent'anni: cf. H. J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (= *Konziliengeschichte* hrsg. v. W. Brandmüller), Reihe B. Untersuchungen), Paderborn - München - Wien - Zürich 1988, 147-222, in paricolare i cap. IV (Konzilien in der Sicht das Kontroverstheologen Bellarmin) e cap. V (Neurer Konsens über die Zahl der ökumenischen Konzilien).



recezione canonica avvenuta nel passato, tale da risultare coerente e conforme alla Tradizione della Chiesa; e si preferisse invece richiamarsi sbrigativamente ad una consuetudine molto più recente, limitata alla Chiesa Cattolica latina d'Occidente e risalente alle speculazioni private di alcuni suoi teologi polemisti e canonisti postridentini. La riserva mi sembrò tanto più doverosa per un'opera che dichiaratamente ambiva raccogliere le professioni di fede ed i canoni in questione non solo con una finalità strumentale, per colmare cioè una lacuna bibliografica o per stimolare nuove ricerche storiche sui concili, ma anche per offrire ai Padri dell'imminente concilio Vaticano II un agevolato ed autorevole accesso all'autorità ecclesiale ecumenica dei testi riprodotti. "Illud vel maxime considerabimus, hanc collectionem decretorum, textuum nempe quibus sollemniter auctoritas conciliorum oecumenicorum exprimitur quique suapte natura temporum et locorum condicionibus superstites erant futuri, posse Patribus opitulari qui instanti concilio operam navabunt"[16].

[16] COeD, Introd. (G. Alberigo), p. XIII. L'ambizione di offrire tempestivamente ai Padri conciliari una "integra" edizione di tutti quei concili "quibus sollemniter auctoritas conciliorum oecumenicorum exprimitur", presumendo di presentare al lettore *omnia et sola* (p. XIV) i decreti e i canoni emanati da tale genere di concili, sembra male conciliarsi, sul piano logico e su quello metodologico, con la decisione di non sfiorare, neppure in sede storica, la discussa "quaestionem de conciliorum oecumenicitate ut quaestionem omnium summam et gravissimam" (p. XVI). Proprio il dichiarato proposito di raccogliere in un unico volume i decreti ed i canoni dei concili ecumenici "historica modo ratione, non vero dogmatica aut canonistica" imporrebbe di sottoporre a critica *storica* in primo luogo il criterio stesso, secondo cui i concili, nel corso del tempo, vennero denominati e riconosciuti, concordemente o meno, dalle singole Chiese, in quanto "ecumenici" e cioè vincolanti per tutte le Chiese. Appare questa la questione centrale; essa venne evitata dai curatori della moderna silloge nel momento in cui decisero, "ratione quamvis opinabili et ad tempus adhibita", di attenersi, per la selezione scientifica dei concili ecumenici, ad una recente "abitudine dei cattolici" (*sic!*), fatta risalire all'autorità di Cesare Baronio (p. XVI), senza poterne fornire, *e pour cause*, alcuna prova documentaria e positiva. Il criterio adottato spiega perché la silloge includa tra gli ecumenici il concilio costantinopolitano dell'869-870, pur sapendolo abrogato dall'autorità pontificia nel concilio dell'879-880 (p. XVI), e quindi privo per definizione di autorità ecumenica o di qualsiasi altro tipo, e si escludano invece "alia prorsus maximi historici ponderis concilia, veluti... Trullanum" (p. XVI), i cui canoni tutti gli storici della Chiesa dovrebbero sapere recepiti con atto formale e vigore ecumenico dai papi Costantino, Adriano I e Giovanni VIII, oltre che, beninteso, dalla Chiesa di Costantinopoli. La "ratio historica" suppone in primo luogo la previa considerazione *storica* della "oecumenicitatis ratio", soprattutto per chi pretenda di distinguere i concili ecumenici dagli altri concili celebrati nel corso del tempo, con l'intenzione confessata di raccogliere esclusivamente i loro decreti e canoni, che a parere dei curatori conservano permanente autorità dogmatica e canonica per tutta

Indicai allora il prof. P.-P. Joannou, che aveva già raccolto per un'altra edizione i canoni dei concili ecumenici e di quelli particolari antichi, collocando peraltro correttamente i canoni trullani nella prima serie, perché potesse subentrare nel compito a me inizialmente affidato. Affascinato dal tema, preferii dedicarmi ad una ricerca filologica e storica sull'affermarsi dei criteri di ecumenicità e sull'origine del numero, che in circa quattro secoli era divenuto "convenzionale", dei concili ecumenici nella cultura cattolica moderna[17].

LA RECEZIONE ROMANA

Eppure il concilio Trullano presentava tali caratteristiche storiche da rientrare di diritto perfino nel più recente modo invalso alla fine del XVI secolo nella cultura ecclesiastica dell'Occidente cattolico per valutare l'ecumenicità dei concili. In sintesi, tale modo privilegia e maggiora, a scapito degli altri, il necessario requisito, rappresentato fin dai primi concili ecumenici antichi dall'approvazione pontificia dei risultati e da una espressa recezione sinodale da parte della Chiesa romana.

Graziano incluse nel proprio *Decreto* diversi canoni del concilio trullano accanto ai canoni detti degli Apostoli, che il sinodo quinisesto aveva ampiamente utilizzato, ed i papi Stefano III e Giovanni VIII avevano successivamente recepito nell'uso canonico romano. Inoltre, in diversi casi, il testo di tali canoni era confluito nelle decretali pontificie pseudo-isidoriane, a loro volta inserite nel *Decreto*.

Graziano considerò infatti il *corpus* canonico trullano come recepito dalla tradizione della Chiesa romana, giacché lo sapeva approvato, sia pure con la persistente riserva circa la validità universale dei pochi canoni espressamente contrari alla tradizione della Chiesa romana, da papa

la Chiesa, sicché una loro recezione unanime si rivela capitale per la vita della Chiesa e anche per il progresso del movimento ecumenico.

[17] V. Peri, "Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna", *Aevum* 37 (1963), 430-510; Id., *I concili e le Chiese. Ricerca storica sulla tradizione di universalità dei sinodi ecumenici* (= Cultura, 29), Roma 1965; Id., "C'è un concilio ecumenico ottavo?", *Annuarium Historiae Conciliorum* (= Festgabe H. Jedin) 8 (1976), 53-79; Id., "Vent'anni dopo. Ancora sul numero dei concili ecumenici", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 23 (1987), 289-300.



Adriano I[18], quindi da Nicola I e da Giovanni VIII, come attesta Anastasio Bibliotecario.

Pertanto le successive incertezze affiorate in Occidente sul concilio Trullano costituiscono solo l'esempio più palese dei rischi e dei limiti che una lettura astratta ed anacronistica del passato poteva comportare, se applicata con metodo scolastico e formale all'individuazione dei concili ecumenici antichi, come se questi si esaurissero in una formulazione atemporale di meri principi dottrinali e giuridici invece di essere anzitutto degli avvenimenti ecclesiali rispondenti a concrete situazioni e conflitti pastorali.

La confessata e comprensibile preoccupazione di affermare il valore universale della dottrina ecclesiologica proclamata a Trento, impugnata da molti contestatori occidentali con l'appello alle indubbie differenze riscontrabili rispetto all'antichità conciliare cristiana, aveva indotto i controversisti cattolici a riproporre correttamente come norma e consuetudine cattolica, universalmente vincolante, la comune Tradizione disciplinare ecumenica della Chiesa antica, amputata tuttavia, oppure maggiorata, in qualcuno almeno dei criteri e dei requisiti, che la stessa Tradizione aveva espresso al fine di attribuire ai suoi decreti e ai suoi canoni consistenza e validità universale in seno a tutte le Chiese. Autore solitario dell'operazione culturale fu Roberto Bellarmino, mentre l'*editio Romana* dei concili ecumenici, curata da una commissione di esperti sotto l'egida pontificia, si rivelò il tramite per la diffusione della sua nuova lista unificata dei concili ecumenici.

Fino al sommo controversista gesuita la lista dei requisiti e l'elenco delle condizioni indispensabili per l'universalità era stata sinodalmente formalizzata per la prima volta dai Padri del settimo concilio ecumenico[19], proprio per poter respingere, con la esplicitazione della consue-

[18] *Decretum magistri Gratiani*, pars I, D. XVI, c. IV (ed. Ae. Friedberg, Graz 1959, I, 42): "Cum Adrianus papa sextam sinodum recipiat cum omnibus canonibus suis, cum etiam *Sancta octo* universalia concilia professione Romani Pontificis sint roborata, in septima autem sinodo, sive in sexto concilio, Apostolorum canones sint recepti et adprobati, patet quod non sunt inter apocrifa deputandi". Per le successive versioni della professione di fede dei papi sugli *universalia concilia*, cf. *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, gesamtausgaben von H. Foerster, Bern 1958; anche Peri, *Il numero dei concili ecumenici*, 439, n. 39, e P. Landau, *Infra*, 240.

[19] Gli atti del concilio documentano che ciò avvenne all'inizio della sesta sessione: Mansi, t. XIII, Florentiae 1767, coll. 208D-209B. "Come dunque (può pretendersi) grande ed ecumenico (un concilio) che non accolsero né ammisero concordemente quanti presiedono (οἱ πρόεδροι) le rimanenti Chiese, i quali invece (lo) condannarono con

tudine antica e condivisa dall'insieme delle Chiese, la pretesa del concilio iconoclastico di Hieria. Per proclamarsi arbitrariamente settimo concilio ecumenico, questo poteva infatti vantare obiettivamente solo alcuni, ma di necessità non tutti, i requisiti indispensabili previsti dall'antica consuetudine e formalizzati dai Padri del settimo concilio ecumenico.

Con un'operazione concettualmente analoga, in quanto trascurava alcuni dei requisiti indispensabili per riconoscere ed ammettere canonicamente nel primo millennio l'ecumenicità di un concilio in conformità con la Tradizione ecclesiale comune, ebbe origine e s'impose nell'uso la moderna lista bellarminiana dei concili.

Per escludere oggi i canoni del concilio quinisesto dalla raccolta di quelli ricavati dalla "serie dei concili ecumenici riconosciuti in seno alla tradizione romana[20], ossia "tradizione cattolico-romana"[21], diventa inevi-

anatema? Concilio (che) non ebbe cooperatore (συνεργός) il Papa della Chiesa di Roma allora in carica (τὸν τηνικαῦτα τῆς Ῥωμαίων πάπα) rispettivamente (ἢ) gli ecclesiastici suoi collaboratori (τοὺς περὶ αὐτὸν ἱερεῖς), neppure per il tramite di persone che lo rappresentassero, né per mezzo di una lettera enciclica, come è canonicamente richiesto per i concili (καθῶς νόμος ἐστὶ ταῖς συνόδοις)? (Concilio che) non ebbe neppure con sé consenzienti (συμφρονοῦντας αὐτῇ) i Patriarchi dell'Oriente, di Alessandria, di Antiochia e della Città Santa [il concilio di Hieria fu celebrato dal quarto patriarca d'Oriente, quello allora iconoclasta di Costantinopoli, ed aveva ovviamente avuto il suo consenso! NdR], rispettivamente i presuli ed i membri più elevati della gerarchia ecclesiastica, che sono loro uniti! Vero fumo pieno di caligine, che ottenebra gli occhi degli stolti è il loro discorso, e non lanterna posta sul candelabro perché illumini quanti sono nella casa: ciò perché regionalmente (τοπικῶς) come di nascosto emise le sue conclusioni e non in vetta al monte dell'Ortodossia. Né alla maniera degli Apostoli (ἀποστολικῶς) si diffuse il loro suono o le loro parole raggiunsero i confini del mondo (τὰ πέρατα τῆς οἰκομένης) come quelle dei sei santi concili ecumenici. Come potrebbe a suo turno (essere) il settimo quello che non concorda (ἡ μὴ συμφωνήσασα) con i sei santi ed ecumenici concili precedenti ad esso? Per essere ordinatamente collocata al settimo posto occorre infatti che qualunque cosa sussegua coerentemente nel computo le cose che si trovano ad essa precedenti: poiché ciò che non ha nulla di comune con quante entità sono prima contate neppure può inserirsi nel medesimo computo. Come infatti un tale, quando avesse allineato sei monete d'oro, aggiungesse quindi ad esse un soldino di bronzo, non potrebbe denominarlo settimo per la diversa natura della materia, poiché l'oro è (metallo) prezioso e pregiato, il bronzo invece vile e spregiato; cosí è questo concilio: non avendo nulla di aureo e di ragguardevole nelle tesi dogmatiche (ἐν δόγμασιν), ma essendo in tutto men che bronzeo e falsificato, impregnato di veleno mortifero, non era degno che lo si annoverasse assieme ai sei sacrosanti concili rifulgenti per le auree parole dello Spirito (Santo)".

[20] *Les conciles oecuméniques*, 2, Introduction (G. Alberigo), p. XIII.

[21] G. Alberigo, "I concili ecumenici nella storia", in AA. VV., *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 10: "I problemi critici che la storia dei concili presenta sono molteplici ... Il presente volume è stato concepito e realizzato nella consapevolezza dei



tabile precisare che la "tradizione" in parola corrisponde semplicemente ad un uso affermatosi nella media cultura e nella giurisprudenza canonica moderna della Chiesa Cattolica romana.

Tale abitudine dei cattolici, per quanto generalizzata, conta appena quattro secoli di vita, mentre l'elenco concluso ed omogeneo dei concili, che essa uniforma tra loro e numera ordinalmente come ecumenici, non ha conosciuto nel frattempo alcuna ratifica formale e solenne da parte del Magistero della Chiesa Cattolica[22].

Il Dialogo Teologico, in corso tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse, ma aperto anche con le altre Chiese e Confessioni cristiane nell'ambito del Consiglio Mondiale delle chiese, si propone di riportare alla piena coscienza delle Chiese la comune Tradizione ecclesiale ancora persistente nella loro vita comunitaria, distinguendola dalle "tradizioni" culturali e confessionali dei singoli raggruppamenti. Ricorrendo al vocabolario paolino, queste potrebbero adeguatamente designarsi come "tradizioni degli uomini".

La corretta considerazione dei concili ecumenici e della universale autorità dogmatica e canonica goduta dai loro decreti e canoni, fa invece parte della Tradizione. La verifica documentaria e critica — i concili sono per eccellenza fenomeni storici! — del livello di persistenza della Tradizione comune ed unitaria nelle singole Chiese, per tutto l'arco della loro esistenza, appare operazione squisitamente storica, ma preliminare ed indispensabile per chi si prefigga di raccogliere in un corpus, utile anche ai vescovi, tutti i decreti di tutti i concili ecumenici.

## UN CONCILIO "FRATELLO" DEI CONCILI ECUMENICI

Già gli antichi, avvertirono i peculiari tratti di novità e di diversità, che il concilio Trullano presentava rispetto ai sei precedenti concili ecumenici. I primi a farlo furono gli stessi Padri conciliari chiamati ad ap-

problemi accennati, ... assumendo come riferimento l'elenco dei concili 'ecumenici' ritenuto dalla tradizione cattolico-romana".

[22] M.-Y. Congar, "La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques", in AA.VV., *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliare de l'Église*, Éditions de Chevetogne - Éditions du Cerf, Chevetogne 1960, 109: "Dans l'ensemble de la tradition, ne les papes ni les théologiens, ni les synodes eux-mêmes, n'ont mis tous les conciles sur le même plan, pas même ceux que nous rangeons aujourd'hui dans la même catégorie d'«oecuméniques» et dont, d'ailleurs, il n'existe pas à proprement parler de liste officielle".

provare e a sancire in una sola seduta lo schema dei 102 canoni, elaborato da una ristretta commissione di esperti, senza avere il tempo per il tradizionale dibattito in aula e senza peraltro sentirne il bisogno.

Il concilio, sollecitato come d'uso dall'imperatore, intendeva rispondere alle difficoltà sussistenti con una tempestiva riforma canonica generale ed organica, ottenuta rielaborando e semplificando l'intricata normativa precedente, per adattarla in modo più funzionale alla situazione di incertezza disciplinare creatasi nelle diverse zone dell'antica cristianità, sconvolta nei sui confini e nella funzionalità delle sue strutture amministrative.

Intere regioni, prima appartenenti all'Impero, erano cadute sotto il dominio di popoli, che non conoscevano né rispettavano il sistema divenuto tradizionale dei rapporti di diritto tra potere politico e potere religioso, neppure quando erano cristiane. La massiccia immigrazione di fedeli, sacerdoti e vescovi, che da queste zone minacciate cercavano rifugio nelle diocesi dello Stato cristiano, sollevava inevitabili conflitti di autorità e di competenza giurisdizionale, modificando il regolare funzionamento dell'organizzazione ecclesiastica tradizionale.

Infine le trasformazioni politiche avevano reso difficoltosi i normali rapporti canonici tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente. A Bisanzio si registrava con apprensione la crescente tendenza della Chiesa romana ad interpretare e ad esercitare il primato — ad essa riconosciuto per generale ammissione nell'ambito sacro e canonico — come autonomismo ecclesiastico regionale e come aspirazione ad una dissociazione ed indipendenza politica, almeno di fatto, dell'organizzazione ecclesiastica d'Occidente dalla dipendenza e dalla sovranità dell'imperatore ortodosso. Una attitudine simile risultava del tutto estranea e sconosciuta al sistema centralistico giustinianeo ed incompatibile con la teologia politica che lo ispirava. Le tradizionali prerogative, che i concili ecumenici e le stesse leggi costituzionali dello Stato sancivano espressamente per la Sede dell'Antica Roma, si presumevano limitate, come esercizio, all'ambito del potere sacro e agli aspetti spirituali del governo pastorale e della giurisdizione ecclesiastica, ma mai estensibili a quelli esecutivi e propriamente politici, che richiedevano invece il necessario e sovrano concorso del potere civile, per definizione cristiano ed autocratico.

L'alternarsi periodico delle presenze militari ed amministrative all'interno delle regioni poste sotto l'influenza bizantina comportava infine, in molti casi, la convivenza di tradizioni sacre e di usi canonici diversi in



sede locale. Le disposizioni canoniche sul celibato ecclesiastico ed i tempi e le modalità dei sacri digiuni nel corso dell'anno erano le più visibili di tali differenze sociologiche, ispirate dalla diversa legislazione della Chiesa latina e della Chiesa bizantina.

Giustiniano II intese uniformare per tutto il territorio dell'Impero una simile situazione. Ai suoi occhi bizantini si trattava di una "normalizzazione" fatta sugli usi della Grande Chiesa di Bisanzio ed estesa all'Ecumene cristiana. L'intervento della più alta autorità ecclesiale, quella di un concilio ecumenico, gli era indispensabile per dare il via ad un'operazione, intesa a riportare legge ed ordine nelle strutture e nelle pubbliche relazioni ecclesiastiche dell'Impero. D'altro canto, nessuna questione dogmatica rilevante divideva le Chiese dopo la recente celebrazione del quinto e del sesto concilio ecumenico.

Hanno questa origine la convocazione, la tematica e lo svolgimento insolito del concilio Trullano. Risiede parimenti in tali premesse la sua diversità e peculiarità storica, avvertita e dichiarata dai Padri stessi, rispetto ai concili ecumenici precedenti. Il concilio si propose infatti fin dall'inizio come omogeneo e necessario complemento legislativo dei due ultimi concili, globalmente considerati, che, a differenza dei primi quattro, effettivamente non avevano emanato norme disciplinari di carattere generale.

Le innovazioni imposte alla procedura tradizionale dei concili ("extra ritum ecclesiasticum", precisa nel suo linguaggio tecnico il *Liber Pontificalis*!) avevano di che nutrire la ventennale riluttanza manifestata dai Papi di Roma a recepire come ecumenico un concilio, il quale, oltre a tutto, aveva formulato alcuni canoni, con i quali oltrepassava i propri diritti, poiché formalmente giudicava ed intendeva riformare anche alcune inveterate tradizioni proprie della Chiesa romana, sia liturgiche che disciplinari.

Dopo avere conosciuto difficoltà molto più grandi del previsto ed essere andato incontro a vicissitudini politiche molto precarie e drammatiche, Giustiniano II rinunciò ad estendere forzosamente alla prassi della Chiesa romana ed occidentale la "normalizzazione" canonica da lui progettata, elaborata esclusivamente in funzione della tradizione bizantina. Accettando siffatta sostanziale rettifica, i Papi furono in grado di ammettere l'oggettiva legittimità universale e tradizionale dei canoni promulgati dal concilio Trullano, in considerazione del loro contenuto.

Nessuno degli antichi, né in Occidente né in Oriente, equiparò tuttavia tale concilio in tutto e per tutto ai precedenti concili ecumenici. Già all'atto della celebrazione non era stato presentato come un concilio autonomo, ma come integrazione organica degli ultimi due. Legati a simile inquadramento peculiare, assegnato al concilio definito più tardi quinisesto, né i Padri iconoclasti di Hieria, né quelli ortodossi del successivo concilio costantinopolitano del 787 pensarono minimamente di includere il Trullano quale autonomo settimo concilio nella serie ecumenica.

Un canonista di vaglia, il quale dimostrò di conoscere perfettamente i 102 canoni di questo concilio e la storia travagliata della loro recezione in comune, avvenuta appena a Nicomedia, — il patriarca Fozio di Costantinopoli — coniò per esso una denominazione originale e perfettamente calzante per la collocazione ecclesiale atipica del concilio. Lo battezzò infatti concilio "fratello dei concili ecumenici"[23].

## L'UNIONE DI NICOMEDIA

La Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli giunsero ad ammettere congiuntamente la globale portata ecumenica e la legittimità canonica della legislazione, promulgata dal concilio quinisesto, rispetto alla tradizione, che esse condividevano *ab antiquo* per il riconoscimento di tale genere di concili. Vi pervennero tuttavia solo alla conclusione di una lunga e complessa trattativa. Il delicato compromesso raggiunto nel 711 riposava su di un'intesa ermeneutica circa il carattere vincolante da assegnare ai singoli canoni per la prassi ecclesiale rispettiva.

Tutti e 102 i canoni indistintamente riflettevano la tradizione delle Chiese e conservavano vigore normativo universale per le Chiese della comunione bizantina. Per le Chiese d'Occidente, Roma ammetteva in via di principio il medesimo riconoscimento globale, eccezione fatta per quei canoni, i quali, per la loro formulazione e per il loro contenuto, esprimessero una critica o prevedessero la modifica di usi propri della Chiesa romana, ponendosi in tale modo in contrasto con i decreti dei pontefici romani sulla stessa materia, per di più con l'ambizione di godere di un'autorità ecclesiale prevalente su quella della Chiesa di Roma, e

[23] Cf. I. B. Pitra, *Juris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Romae 1868, 449: l'espressione "αἱ ἀδελφαὶ σύνοδοι" è impiegata da Fozio per descrivere il rapporto canonico tra questi concili, di cui il primo è proprio il Trullano, ed i sette concili ecumenici propriamente detti.



tale da potersi esercitare anche in assenza del suo consenso. Ciò i papi considerarono un attentato del potere civile ai *privilegia Ecclesiae*, in genere, e non solo a quelli propri della Chiesa romana.

La stragrande maggioranza delle norme consuetudinarie e disciplinari, riprodotte ed ordinate in forma organica e sistematica dalla riforma trullana, si rifacevano espressamente ad una legislazione conciliare precedente, ormai assimilata ed attuata in tutte le Chiese dell'area culturale greco-romana. Il recepirli come ecumenici non poteva quindi creare, per la materia, alcuna difficoltà di principio alla Chiesa di Roma.

Soltanto in alcuni pochi canoni trullani, facilmente identificabili fin dal loro dettato e dall'oggetto delle prescrizioni di riforma, rivolte come specifiche censure dottrinali contro il diritto canonico proprio della Chiesa romana ed occidentale, si poteva leggere la volontà del concilio trullano di uniformare autoritativamente la tradizione romana ed occidentale su quella bizantina in tutto il territorio politico dell'Impero.

Si tratta di quei "quaedam capitula", emanati "extra ritum ecclesiasticum", che la posteriore storiografia occidentale definirà "antiromani", incontrando in tale giudizio il consenso di storici e canonisti bizantini[24].

Dopo quasi due decenni di tensioni, sondaggi e trattative, si convenne tra Roma e Costantinopoli che questi canoni discussi, al loro livello legittimi, continuassero a godere di un'autorità non ecumenica, bensí generale e limitata alla Chiesa bizantina, di cui in realtà riflettevano fedelmente la tradizione peculiare ed un suo omogeneo sviluppo.

Una formula di compromesso fu adottata a Nicomedia nel 711: per salvare, senza condanna esplicita delle posizioni di contrasto e di polemica sostenute fino allora dalle parti in causa, la sostanza del progetto di riforma della legislazione canonica generale in tutto l'Impero; quindi per impedire che la sua introduzione costituisse di fatto un'innovazione unilaterale ed autoritaria nella disciplina ecclesiastica della Chiesa ro-

[24] Per tutti valga il comune riconoscimento riportato da I. Karmiris, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, I, Atene 1960 (2 ed.), 225 e 226, n.1: alcuni canoni del Trullano giudicano e condannano effettivamente alcuni usi e canoni della Chiesa romana. Si tratta di un'opinione comune e diffusa tra gli studiosi greci: G. D. Metallinos, v. "Τρούλλῳ, ἐν, σύνοδος" in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. XI, Atene 1967, 870: "Secondo il prof. G. Konidaris il significato del concilio consiste nel fatto che 1) organizzò i canoni in un codice; 2) condannò degli usi della Chiesa d'Occidente. In effetti, con sei canoni conciliari condannò altrettante deviazioni della Chiesa Cattolica romana dalla Chiesa Orientale; 'in tale modo portò a coscienza e mise in evidenza la frattura incombente tra Occidente ed Oriente (Karmiris)'".

mana ed occidentale, mediante una sua "normalizzazione", imposta per decisione imperiale, e modellata sul costume della Chiesa bizantina.

Tale formula di compromesso, fedele ad uno sperimentato stile delle curie interessate, suonava positiva ed abbandonava le posizioni contrastanti difese in passato dalle due parti, in un modo chiaro nella sostanza, ma indiretto e coperto nella forma. La recezione dei canoni trullani come ecumenici veniva fatta dal papa in modo generale, però con una clausola, che la differenziava in rapporto a ciascuno di essi. Presupponeva infatti, nel farlo, il rispetto delle "prerogative" tradizionalmente riconosciute alla propria Chiesa dalla Tradizione e dalla formale ammissione di tutti i concili ecumenici.

Da parte sua, l'imperatore Giustiniano II si premurò di rinnovare in modo generale, ma pubblico, tutti questi privilegi, in quanto riconosciuti dalle leggi costituzionali dello Stato cristiano: "omnia privilegia Ecclesiae renovavit"[25]. Parve superfluo, nel raggiunto clima di unione, affermare che la conferma seguiva una precedente fase conflittuale, in cui i diritti delle due parti erano stati invece ignorati o contrastati.

È molto probabile che la formula allora concordata, per l'importanza politica ed ecclesiologica delle sue implicazioni e conseguenze, fosse registrata e conservata negli archivi della Curia romana. Ciò permette di ritenere che essa vi restasse sepolta fra gli altri documenti, finché il ricorso del patriarca Tarasio di Costantinopoli al canone 82 del concilio Trullano, come canone ecumenico di valore anticonoclasta, non obbligò la curia di Adriano I a precisare la posizione romana in proposito.

Appare pertanto del tutto verosimile che l'antica formula risuoni fedelmente o sia stata addirittura ricalcata in modo letterale nella dichiarazione di ammissione dei canoni trullani usata da papa Adriano I nella lettera di risposta al patriarca Tarasio, ed inclusa, in versione greca, negli atti del settimo concilio ecumenico. "Easdem sanctas sex synodos suscipio cum omnibus regulis quae iure ac divinitus ab ipsis promulgatae sunt"[26]. Nel testo greco le due capitali modalità, introdotte con i due avverbi e dichiarate indispensabili perché Roma facesse sue e riconoscesse di valore universale le norme proclamate dal concilio del 691/92, suonano rispettivamente ἐνθέσμως e θειωδῶς[27].

[25] *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne), I, 391: "et communicans princeps ab eius manibus ... omnia privilegia Ecclesiae renovavit".

[26] Mansi, t. XII, Florentiae 1766, col. 1080A.

[27] *Ibid.*, col. 1079A.



Quanto al fatto in sè, ossia la effettiva recezione dei canoni trullani come ecumenici da parte della Chiesa romana, esso risulta indubbio anche dalla lettera di Adriano I a Carlomagno, scritta come pacata replica alle virulente ed infondate critiche lanciate dalla Corte e dalla Chiesa franca contro l'ortodossia dottrinale del settimo concilio ecumenico, accettato dalla Santa Sede[28].

Il significato della recezione romana dei canoni promulgati dal concilio quinisesto si ricava anche da quanto Anastasio Bibliotecario scriveva in proposito al papa Giovanni VIII: "Regulas, quas Graeci a sexta synodo perhibent editas, ita in hoc synodo (*sc.* septima) principalis Sedes admittit, ut nullatenus ex his illae recipiantur, quae prioribus canonibus vel decretis sanctorum Sedis huius pontificum aut certe bonis moribus inveniuntur adversae"[29].

I canoni "antiromani", per l'esplicito tenore del loro dettato, non rientrarono mai, per la Sede romana, nella serie dei canoni trullani, che essa approvò singolarmente o ritenne approvabili nel loro insieme; ma appunto nel loro insieme mai li dichiarò ecumenici senza questa espressa riserva e precisazione. Forte delle sue prerogative primaziali, riconosciute dai concili ecumenici e dalle leggi dello Stato imperiale cristiano, la Chiesa di Roma non reputò infatti in nessun momento che i canoni "antiromani" del trullano fossero stati *iure ac divinitus promulgati*.

La Chiesa di Costantinopoli, adeguandosi alla Tradizione comune senza rinnegare quella che le era propria, accettò dal canto suo che, a differenza dei restanti canoni, questi non dovessero invocarsi come ecumenici e pertanto non potessero, in forza di una tale qualificazione conciliare, pretendersi normativi e vincolanti anche per la Chiesa di Roma e per le Chiese comprese nella giurisdizione del patriarcato d'Occidente.

La soluzione raggiunta dalla diplomazia pontificia permise di superare e di sanare tacitamente l'anomalia dell'iniziale approvazione unilaterale, accordata in sede conciliare dai partecipanti orientali. Superò soprattutto la contestazione sulla prematura ed indebita sanzione imperiale di un concilio ancora privo dell'indispensabile assenso del vescovo di

[28] Citando il can. 82 del concilio Trullano, come uno di quelli che "sancta sexta synodus fideliter per canones orthodoxe statuit", il papa conferma ufficialmente nel 791 che la Chiesa romana assegnava valore ecumenico all'insieme dei canoni trullani: Mon.Ger.Hist., *Epist. karolini aevi*, V, 32; anche pp. 49 e 51.

[29] Mon.Ger.Hist., *Epist. karolini aevi*, V, 417.

Roma, con la pretesa di vedersi seguita dalla recezione canonica da parte di quella Chiesa.

L'accordo raggiunto permise il ristabilimento pubblico della piena comunione visibile tra le Chiese dell'Antica e della Nuova Roma, realizzata con la liturgia eucaristica celebrata da papa Costantino I a Nicomedia con l'assistenza dell'imperatore e la sua comunione per mano del pontefice celebrante.

Nella forma, il ritrovato accordo non comportò alcuna ritrattazione delle rispettive posizioni, di approvazione e di rifiuto in merito alla validità del concilio, assunte inizialmente dall'imperatore e dai papi con la loro firma apposta o non apposta in calce alle conclusioni dei vescovi riuniti a Costantinopoli. Nella sostanza, le parti avevano finito per accettare la proposta che Giustiniano II aveva infine fatto a Giovanni VII, perché salvasse il valore normativo ecumenico della riforma trullana, da lui voluta, dopo avere modificato, espunto o corretto quei canoni, che i suoi predecessori sul trono papale si erano categoricamente rifiutati di ammettere e di applicare in Occidente, indicandoli come contrari alla tradizione romana e lesivi nei suoi confronti. Inizialmente infatti una censura ed una modifica, ratificate da un concilio e dall'imperatore, degli usi ecclesiali romani rendevano automaticamente impossibile per i papi dichiarare detti canoni espressione legittima di un concilio ecumenico, rendendo cosí vincolante ciascuno di essi per tutte le Chiese dell'Ecumene, Roma compresa. Si trattava, in concreto, soprattutto di quelle norme, che avrebbero riformato le sue regole consuetudinarie e canoniche sul celibato ecclesiastico e su altri usi liturgici (la cresima riservata ai vescovi) e disciplinari (i tempi e le modalità dei digiuni), uniformandole tassativamente a quelli analoghi, propri della Chiesa bizantina.

Dopo la lunga vertenza, Giustiniano II si dimostrò pronto a rinunciare a fare applicare in Occidente queste specifiche prescrizioni del concilio Trullano, che sarebbero state effettivamente innovative, ed offrí di risolvere il caso in un modo fino allora ignoto alla procedura tradizionale per la celebrazione dei concili ecumenici.

In un primo tempo, la nuova conciliante proposta venne respinta dal papa proprio perché suggeriva una soluzione ancora estranea alla tradizione canonica conciliare. Anche un papa si sarebbe messo fuori dalla legge, modificando unilateralmente dei legittimi decreti risalenti ad un concilio ecumenico, il quale fosse già stato riconosciuto giuridicamente tale dalla sanzione dell'imperatore cristiano e dalla recezione delle altre Chiese. Per questo motivo, anche Giovanni VII, impaurito dalla proposta, rinviò a Costantinopoli le sei copie ufficiali del documento finale trullano, senza firmarle né introdurre alcuna correzione o modifica in un testo ormai approvato da Giustiniano II e diventato legge dello Stato.



La soluzione fu trovata durante il successivo pontificato di papa Costantino. Il precedente classico del canone 28 di Calcedonia documentava come la Chiesa romana aveva potuto recepire l'ecumenicità a tutti gli effetti del quarto concilio e del sistema di giurisdizione gerarchica regionale della Chiesa ecumenica, che in esso si enunciava e si canonizzava come tradizionale, al punto da accettarne anche l'applicazione giurisdizionale e pratica con la pentarchia, ma non ammise mai come valida la motivazione, che si dava nel canone stesso, del primato della Chiesa romana, presentato ivi come se fosse una concessione concordata da un concilio in considerazione dell'importanza politica della Sede[30].

I canoni "antiromani" del concilio Trullano furono ammessi nel 711 con analoga riserva circa la loro portata ecumenica, mentre l'insieme dell'opera legislativa del concilio venne recepita come quella del concilio ecumenico di Calcedonia il cui canone 28 fu accettato da Roma col riconoscenza nella prassi della Chiesa il secondo posto, ch'esso accordava alla Chiesa della Costantinopoli nella *taxis* ecumenica e nella vita della Chiesa, ma non fu mai approvato per la motivazione che vi si dava di tale promozione canonica.

## PACTA SUNT SERVANDA

La laboriosa convergenza raggiunta per poter affermare la validità ecumenica dell'opera canonica svolta dai Padri del concilio Trullano, senza emettere alcuna esplicita sconfessione, neppur parziale, dei testi da esso provenienti — compresi i canoni detti antiromani —, lasciava aperta la strada ad ulteriori e divergenti interpretazioni, comunque sempre possibili, della formula di compromesso raggiunta dalle parti a Nicomedia. Una minore volontà di rispettare l'accordo poteva ovviamente farsi forte di qualche sua reticenza giuridica o ambiguità diplomatica. Purtroppo questa possibilità ha trovato spesso riscontro nella storia successiva, fino a tempi molto recenti. La discussione sull'ecumenicità o meno

[30] V. Peri, "Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico", *Annuarium Historiae Conciliorum* 14 (1982), 16-29.

del concilio Trullano ne è l'espressione culturale, ma non per questo meno impropria ed insolubile se impostata in termini solo astratti.

Ciò avvenne per la prima volta nell'867, quando il patriarca Fozio, con l'enciclica diretta ai patriarchi d'Oriente (ma anche ad alcuni metropoliti occidentali), si richiamò di fatto al dettato dei canoni "antiromani" del concilio *in Trullo*, per dichiarare e fare dichiarare che la Chiesa di Roma deviava dalla Tradizione unitaria, sancita dai concili ecumenici, in materia dei digiuni sacri, del celibato ecclesiastico, della riserva ai vescovi del sacramento della cresima e per la tollerata alterazione unilaterale del testo del simbolo ecumenico della fede, introdotta dalla Chiesa latino-franca, con l'aggiunta del *Filioque*[31].

Ancora alla normativa trullana sulla giurisdizione ecclesiastica differenziata tra le diocesi comprese nel territorio dell'Impero e quelle soggette al dominio dei barbari[32] si ispirò la Chiesa di Costantinopoli per difendere, contro le rivendicazioni romane, la propria presenza organizzata e missionaria in Bulgaria. Alla rivalità di due potenze politiche, quella dell'impero bizantino e quella del recente impero romano-germanico, intente ad attirare nella propria sfera di influenza il nuovo Stato bulgaro, forniva alimento la classica concezione bizantina circa l'attivo ruolo del potere imperiale nella definizione e nella garanzia dei limiti territoriali della giurisdizione ecclesiastica in tutta la Chiesa ecumenica. Al tempo del concilio Trullano, come all'epoca della crisi per la Bulgaria, tale concezione portava facilmente imperatori e uomini di Chiesa di Bisanzio a considerare la Chiesa romana come una Chiesa estraniata dall'impero e posta sotto il dominio dei popoli "barbari", eterodossi o "atei", che avevano occupato l'Occidente.

Si può mostrare, meglio di quanto finora non sia stato fatto, come la giustificazione canonica, che la Chiesa di Costantinopoli era portata ad invocare per assumere o mantenere le posizioni polemiche contro la Chiesa romana, nell'aspra crisi che la contrappose ad essa nel IX secolo, riposa su una applicazione dei canoni "antiromani" del concilio Trullano nel loro tenore letterale, quasi che la loro recezione autentica non fosse

[31] Photii *Epistulae et Amphilochia*, I, 1, recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westerink, Leipzig 1983, *Ep.* II, pp. 39-53.

[32] V. Peri, "Le Chiese dell'Impero e le Chiese "tra i barbari". La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana", *Infra*, 189-203.



avvenuta con l'accordo di Nicomedia, il quale ne escludeva invece la validità ecumenica per l'Occidente[33].

La posizione ostile a Roma, assunta da Fozio nell'867 per allinearsi con l'inasprimento della politica occidentale di Michele III, riprende in realtà quella che Giustiniano II aveva abbracciato insieme alla Chiesa di Costantinopoli subito dopo la conclusione del concilio Trullano, allorché aveva tentato reiteratamente, ma invano, di farne approvare globalmente anche ai papi tutti i canoni come ecumenici. La scelta, nel IX secolo, supponeva tuttavia la deliberata ignoranza dell'accordo intervenuto a Nicomedia sul modo di recezione del concilio. La lunga stagione dell'iconoclasmo, che aveva pesantemente alterato i normali rapporti tra la Chiesa romana e gli imperatori e i patriarchi di Bisanzio, poteva indubbiamente favorire una simile ignoranza, e l'irritazione per l'azione politica svolta dalla Chiesa romana presso Boris/Michele di Bulgaria poteva solo accentuarla ed incoraggiarla.

L'abrogazione solenne da parte di entrambe le Chiese del concilio antiromano celebrato a Costantinopoli nell'867, il quale si era spinto ad anatematizzare e a deporre il papa Nicola I per esercizio tirannico ed anticanonico del sacro potere, supponeva il comune ritorno agli accordi del 711 e all'interpretazione autentica ivi data ai canoni trullani.

Fozio stesso, richiamato nuovamente sul trono patriarcale, con l'atteggiamento assunto nel concilio di unione dell'880, convenne evidentemente con i rappresentanti romani in questa corretta lettura ed applicazione del concilio Trullano, che di recente era stata formalmente riaffermata per la sua Chiesa da Giovanni VIII. Il concilio da lui presieduto rese infatti formale il tradizionale riconoscimento della legittima varietà degli usi ecclesiastici peculiari delle due Chiese, che in forza dei canoni incriminati di quel concilio già in passato si era cercato di negare a Roma.

Un canone del concilio d'unione dell'880 recita: "Il santo concilio disse: Ciascuna Sede ebbe per tradizione alcune antiche consuetudini; non bisogna contendere e polemizzare reciprocamente a causa di esse. La Chiesa dei Romani da parte sua custodisce le consuetudini che le sono proprie, ed è conveniente che sia cosí; d'altro canto anche la Chiesa dei Costantinopolitani custodisce alcune consuetudini sue proprie, che ha

[33] V. Peri, "'Diversa quaedam capitula'. La recezione comune del concilio trullano e le sue ripercussioni nella crisi foziana", in corso di stampa in *Annuarium Historiae Conciliorum*.

ricevuto fin dall'inizio; parimenti (mantengono consuetudini proprie) anche i Troni dell'Oriente"[34].

Ancora una volta, nell'usuale forma positiva, priva di autocritiche e di dirette sconfessioni, le due Chiese ristabilivano gli antichi rapporti, che del resto Fozio stesso aveva riconosciuto sussistere come tradizionali ancora nella sua conciliante lettera dell'861 a papa Nicola I[35], esemplificando l'affermazione dell'inveterato principio con esempi concreti di legittime diversità canoniche: in più casi si trattava degli stessi usi liturgici e disciplinari, che l'enciclica e il concilio dell'867 avrebbero condannato pochi anni dopo come altrettante deviazioni romane dalla fede e dalla tradizione cattolica della Chiesa universale. La opposta valutazione canonica delle stesse consuetudini ecclesiali romane dipendeva dall'assegnare o meno una autorità ecumenica ai canoni antiromani del concilio Trullano. La questione, superata dall'accordo di Nicomedia del 711, venne nuovamente eliminata dal concilio di Costantinopoli dell'880, mediante la restaurazione della situazione tradizionale con il rispetto dei diritti di ogni Chiesa, e, in particolare, di quelli della Chiesa romana.

Ancora una volta era stato rimosso ogni arbitrario e pretestuoso ostacolo alla recezione comune della normativa promulgata dal concilio quinisesto come ecumenica. La tradizione canonica occidentale, confluita nel Decreto di Graziano concorre a provarlo. La scissione, che tuttavia continuava ad incombere sulle relazioni fraterne tra le due Chiese, ne riuscí rinviata fino all'XI secolo, quando l'infausta frattura canonica incontrò invece la sanzione dei reciproci anatemi, oggi da dimenticare. In seguito all'intransigenza di Umberto di Silvacandida ed alle pretese del patriarca Michele Cerulario, venne ancora una volta trascurato o contraddetto il consenso interecclesiale raggiunto nel 711 sulla validità del concilio Trullano e dei suoi canoni per tutte le Chiese, purché l'applicazione avvenisse senza pregiudizio per i tradizionali *privilegia* della Chiesa romana e della Chiesa costantinopolitana, come un canone aveva ribadito nell'880.

[34] *Conc. Constantinop. ann. 879/80*: Mansi, t. XVII, Venetiis 1772, 489B.

[35] Photii *Epistulae et Amphilochia*, III, 3, *Ep.* 290, pp. 123-138.



## UNA RIVISITAZIONE CONCORDE

Il Colloquio romano ha affrontato con un approccio positivo il concilio celebrato tredici secoli or sono nella sala del palazzo imperiale detta la Cupola. Ha esplorato le circostanze storiche, che ne hanno suggerito e condizionato la celebrazione, la sua natura peculiare rispetto agli altri concili, le difficoltà della recezione, la qualificazione e l'incidenza "ecumenica" dei suoi 102 canoni sulla vita delle Chiese dal VII secolo in poi. Il metodo scelto ha permesso agli autori dei singoli contributi di sviluppare i propri rilievi sui temi prescelti senza che la rispettiva appartenenza confessionale predeterminasse o facesse emergere alcun sostanziale contrasto nella lettura e nelle valutazioni date dei fatti e delle idee. La rivisitazione del concilio ha infine permesso una migliore conoscenza dell'antico evento storico ed ecclesiastico ed ha potuto registrare l'influenza positiva o negativa, che nelle diverse epoche ha esercitato la sua interpretazione ed applicazione nei rapporti tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente.

Oggi infine sembra pacifica ed unanime la inclusione di diritto del concilio quinisesto nel patrimonio conciliare ecumenico condensato nei sette concili ecumenici della Chiesa indivisa: la Chiesa, appunto, che in modo proprio e storicamente concreto è riconoscibile grazie ad essi ed alla loro vitale e costante recezione canonica. Compreso in tale contesto ecumenico garantito, il concilio Trullano ha salvaguardato in modo ortodosso la comune eredità della Tradizione ecclesiale.

# The Canons of the Council in Trullo

## SIGLA IN APPARATU CRITICO

Codices Manuscripti

| | |
|---|---|
| Am | Ambros. G 57 sup. (Martini 400) membr. s. XI-XII |
| Amb | Ambros. E 94 sup. (Martini 303) membr. s. XII |
| As | Ambros. B 107 sup. (Martini 128) membr. s. XII |
| A | concordantia As et Amb |
| B | Vatic. Barber. 578 membr. s. XI |
| Ben | Mosquen. Syn. 398 (Vlad. 315) membr. s. IX-X, ex edit. Beneševič Syntagma 1906 |
| C | Paris. Coisl. 209 membr. s. IX-X |
| Co | Paris. Coisl. 211 membr. s. XII |
| Col | Columnen. 23 = Vatic. 2184 membr. s. XII |
| Gr | concordantia graeci textus |
| Lat | textus latinus |
| L | Laurent. V 22 membr. s. XII |
| La | Laurent. IX 8 membr. s. XII |
| Lau | Laurent. X 1 chart. s. XII |
| Laur | Laurent. X 10 membr. s. XI |
| M | Monac. 380 bombyc. s. XIV |
| Pal | Vatic. Palatin. 376 membr. s. X |
| Rel | concordantia editorum gr. t. cum reliquis mss. |
| T | Trapezunt. a. 1311 ex edit. Rhalli, Syntagma |
| Val | Vallicelianus F 47 membr. s. XI |
| V | Vatic. 827 membr. s. XIII |
| Va | Vatic. 1980 membr. s. XII |
| Vat | Vatic. 2060 membr. s. XIII |
| Vati | Vatic. 1287 membr. s. XI-XII |

Textus editi

| | |
|---|---|
| Aco | Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum |
| Ana | Anastasius Bibliothecarius (cf. Introd. aux VII^e et VIII^e conc.) |
| Bene | Beneševič, Synagoga Ioann. Scholast. |
| Bev | Beverigius, Synodicon |
| Br | Bruns, Canones |
| Dion | Strewe, Die Kanonessammlung des Dionysius exiguus |
| Ha | Harduini, Conciliorum |
| He | Herveti, Canones |
| Ju | Justelli, Bibliotheca iuris canonici |

| | |
|---|---|
| Lab | Labbe, Concilia |
| Lauch | Lauchert, Die canones der wichtigsten Concilien |
| Leun | Leunclavius, Iuris graeco-romani |
| Ma | Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio |
| Mel | Melias, Synodiké syllogé |
| Ped | Pedalion |
| Pi | Pitra, Iuris ecclesiastici graecorum |
| Qu | Quintinus, Canones ss. Apostolorum et ss. conciliorum |
| Rh | Rhalli et Potli, Syntagma divinorum et ss. canonum |
| Spi | Mai, Nomocanon Photii |
| Str | Strewe, Die Kanonessammlung (= Dion) |

Abbreviationes

(πε)ρι(τροπή) / (ἐν) τῷ — sola pars vocabuli aut vocabulum extra parenthesin respicitur in apparatu

| | | | |
|---|---|---|---|
| c. | canon | lem. | lemma |
| cc. | canones | marg. | addit in margine |
| caet. | caeteri, caetera | mutil. | mutilus |
| cf. | confer | not. | notat, ponit in notis |
| canc. | cancellavit | om. | omittit |
| corr. | correxit | p. | pagina |
| des. | desinit | seq. | sequitur |
| eras. | erasit | s. l. | supra lineam |
| inc. | incipit | t. | textus |
| iter. | iteravit | tit. | titulus |
| l. | linea | CP | Constantinopolis |
| leg. | lege, legendum | ⌐⌙ | intervertit ordinem verborum |

Abbreviationes in Concordantia

| | | | |
|---|---|---|---|
| I | Nicaenum concilium I | Cyr. | Cyrillus Alexandrinus |
| II | Constantinopolitanum I | Dion. | Dionysius Alexandrinus |
| III | Ephesinum | Gangr. | Gangrensis synodus |
| IV | Chalcedonense | Genn. | Gennadius CP |
| VI | Trullanum | Greg. | Gregorius Neocaesar. |
| VII | Nicaenum II | Laod. | Laodicensis synodus |
| AB | Prima-secunda synodus (861) | Naz. | Gregorius Nazianzenus |
| Amph. | Amphilochius Iconiensis | Neoc. | Neocesarensis synodus |
| Anc. | Ancyrana synodus | Nyss. | Gregorius Nyssenus |
| Ant. | Antiochena synodus | Petr. | Petrus Alexandrinus |
| Ap. | Apostolorum canones | Sard. | Sardicensis synodus |
| Ath. | Athanasius Alexandr. | Soph. | S. Sophiae synodus |
| Bas. | Basilius Caesariensis | Tar. | Tarasius CP |
| Carth. | Carthaginensis synodus | Theoph. | Theophilus Alexandrinus |
| Chrys. | Joannes Chrysostomus | Tim. | Timotheus Alexandrinus |
| CP. | Constantinopol. synodus (394) | | |

# ΚΑΝΟΝΕΣ
## ΤΗΣ ΕΝ ΤΩ ΤΡΟΥΛΛΩ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΙΚΟΥ ΠΑΛΑΤΙΟΥ ΠΕΝΘΕΚΤΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ

Κανόνες ρβʹ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Τρούλλῳ τοῦ βασιλικοῦ παλατίου συνελθόντων ρξεʹ ἁγίων πατέρων, ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ, τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου ἡμῶν βασιλέως.

## CANONES
## QUINISEXTAE SYNODI IN TRULLO IMPERIALIS PALATII HABITAE

Canones CII Sanctorum CLXV patrum, qui Constantinopoli in Trullo palatii imperialis convenerant sub Iustiniano piissimo atque Christum amante imperatore nostro.

Προσφωνητικὸς λόγος τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Τρούλλῳ τοῦ βασιλικοῦ παλατίου συνελθόντων ἁγίων πατέρων πρὸς Ἰουστινιανὸν τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα.

Τῷ εὐσεβεστάτῳ καὶ φιλοχρίστῳ βασιλεῖ Ἰουστινιανῷ ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἡ κατὰ θεῖον νεῦμα καὶ θέσπισμα τοῦ εὐσεβεστάτου ὑμῶν κράτους συναθροισθεῖσα κατὰ ταύτην τὴν θεοφύλακτον καὶ βασιλίδα πόλιν.

Sermo allocutorius sanctorum patrum qui Constantinopoli in Trullo imperialis palatii convenerant ad Iustinianum piissimum imperatorem.

Piissimo atque Christum amanti imperatori Iustiniano, sancta et oecumenica synodus nutu divino decretoque piissimae maiestatis tuae in hac imperiali a deoque custodita civitate congregata.

V Va Vat Pal Col L La Lau Laur M T C Co A Am Amb B Vati Ben Val

## CANONS OF THE QUINISEXT COUNCIL
## HELD IN THE DOMED HALL OF THE IMPERIAL PALACE

102 Canons of the 165 holy Fathers who assembled in Constantinople in the Domed Hall of the imperial palace in the reign of Justinian, our most pious and Christ-loving Emperor.

Address by the holy Fathers who assembled in Constantinople in the Domed Hall of the imperial palace to the most pious Emperor Justinian.

To the most pious and Christ-loving Emperor Justinian, from the holy ecumenical council, which has assembled in this God-guarded imperial city by divine assent and the decree of your most pious Majesty.

Τῆς ἀρρήτου καὶ θείας χάριτος τοῦ
λυτρωτοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ
Χριστοῦ πᾶσαν περιλαβούσης τὴν
γῆν, καὶ τοῦ ζωηφόρου τῆς ἀληθείας
5 κηρύγματος ταῖς ἁπάντων ἀκοαῖς
ἐνσπαρέντος, ὁ μὲν λαός, ὁ καθή-
μενος ἐν σκότει τῆς ἀγνοίας, φῶς
εἶδε μέγα τὸ τῆς ἐπιγνώσεως καὶ
τῶν τῆς πλάνης ἠλευθερώθη δεσμῶν,
10 βασιλείαν οὐρανῶν τῆς παλαιᾶς δου-
λείας ἀνταλλαξάμενος· ὁ δὲ τοῦ κάλ-
λους τῆς πρώτης λαμπρότητος δι'
ἔπαρσιν ἀπωσθείς, ὁ πρῶτος δρά-
κων, ὁ νοῦς ὁ μέγας, ὁ Ἀσσύριος,
15 ὑπὸ τῶν πρὶν αἰχμαλώτων ἁλίσκε-
ται καὶ γίνεται τῇ δυνάμει τοῦ σαρ-
κωθέντος λόγου πάσης ἰσχύος ἀλ-
λότριος, καθὼς γέγραπται ὅτι· 'Τοῦ
ἐχθροῦ ἐξέλιπον αἱ ῥομφαῖαι εἰς τέ-
20 λος.' Πανταχοῦ γὰρ λατρεία λογικὴ
νενομοθέτηται καὶ ὁλοκάρπωσις ἀ-

Cum ineffabilis ac divina redemptoris et servatoris nostri Iesu Christi gratia omnem orbem terrarum comprehendisset et vivificum veritatis praeconium omnium auribus inseminatum esset, populus quidem, qui sedebat in ignorantiae tenebris, vidit magnam cognitionis lucem et ab erroris vinculis liberatus est, cum regno caelorum antiqua servitute permutata; primus draco autem, mens illa magna, Assyrius, qui a primi splendoris pulchritudine propter animi elationem extrusus est, ab eis, qui antea captivi erant, capitur et fit incarnati verbi potentia ab omni fortitudine alienus, quemadmodum scriptum est, quod «inimici romphaeae defecerunt in finem». Ubique enim rationabilis adoratio lege sancita est perfectaque oblatio fit, deusque, qui

6 ἐμπαρέντες V κηρύγμ. τ. ἀληθείας ⌐⌙ A 8 τὸ (τ. ἐπ.) VVaLLaLau PalCoABen 9 τῷ (τ. πλ.) L τῶν om.A ἠλευθερώθημεν LA δεσμῶν... γίνετ. τῇ om.LA 14 ὁ (ἀσ.) s.l.Laur[1] 17 (λόγ.) θεοῦ add.VaA θεοῦ ὁ ἐχθρὸς δὲ add.LA (ἀλλ.) καθέστηκε add.LA 19 ῥομφ. ἐξέλιπον ⌐⌙ Amb τὸ (τέλ). add.Lau *Ps. 9,7* 20 (λατρ.) νομικὴ Lau ἐνομοθέτηται Amb

Now that the ineffable divine grace of our Redeemer and Saviour Jesus Christ has compassed all the earth and the life-giving preaching of the truth has been sown in the ears of all, the people who sat in the darkness of ignorance have seen the great light (cf. Is.9,2) of knowledge and have been delivered from the bonds of error, exchanging their servitude of old for the kingdom of heaven; whereas he who was cast out from the beauty of the primal splendour through his pride, the first serpent, the great intelligence, the Assyrian, is taken prisoner by those who were formerly captive, and by the power of the Incarnate Word he is deprived of all strength, as it is written: *The swords of the enemy have failed utterly* (Ps.9,6). For everywhere has reasonable worship been ordained and the perfect sacrifice is offered;



ναφέρεται, καὶ ὁ θεός, θυόμενος καὶ
διαδιδόμενος εἰς σωμάτων ὁμοῦ καὶ
ψυχῶν περιποίησιν, θεουργεῖ τοὺς
μετέχοντας· ὑφ' οὗ καὶ δαίμονες
5 φυγαδεύονται, καὶ ἱερὰ τῶν ἀνθρώ-
πων ἀθροιζομένη πανήγυρις ἐπ' ἐκ-
κλησίαις μυστικῶς ἁγιάζεται, καὶ
τῆς τρυφῆς ὁ παράδεισος τοῖς πᾶσιν
ἀνέῳκται, καὶ τέλος γέγονε τὰ πάν-
10 τα καινά.

Ἀλλ' ἐπεὶ ὁ ἀνθρωποκτόνος διάβο-
λος ἅπαξ κατέναντι παντοκράτορος
κυρίου τραχηλιάσας καὶ ὠδινήσας
καὶ τεκὼν πόνον τῆς ἀποστάσεως,
15 μὴ φέρων βλέπειν ἡμᾶς ἐγερθέντας
τοῦ τῆς παραβάσεως πτώματος καὶ
τὸν οὐρανὸν διαπτάντας διὰ τῆς
ἀπαρχῆς ἡμῶν, τουτέστι Χριστοῦ,
τοῦ δόντος ἑαυτὸν λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν,
20 οὐκ ἀνῆκε τὰ τῆς κακίας βέλη κι-
νῶν καὶ τοὺς πιστοὺς τιτρώσκων τοῖς

sacrificatur et distribuitur ad corporum simul et animarum acquisitionem, sui ipsius participes deificat. A quo et daemones fugantur et sacra hominum festiva congregatio quae coadunatur in ecclesiis mystice sanctificatur, et deliciarum paradisus omnibus apertus est et tandem facta sunt nova omnia.

Sed quoniam homicida diabolus, qui olim contra dominum omnipotentem rebellavit acerbisque partus doloribus vexatus peperit laborem defectionis, non ferens videre nos, a transgressionis lapsu excitatos, ad caelum evolasse per primitias nostras, hoc est per Christum qui se dedit pro nobis redemptionis pretium, non destitit improbitatis tela torquere et animi perturbationibus

1 ὁ (θ.) om.Va καὶ θεῷ καθιέρωται (εἰς σ.) LA 2 διαδιδόμενος om.Va διδόμενος Co καὶ (περιπ.) add.Va 3 καὶ (θεουργ.) add.VaLAmb 4 ὑφ' οὗ om.VaA ὑφ'οὗ κ. δαίμ. om.L οἱ μὲν (δαίμ.) VaA 5 ἡ (ἱερὰ) add.VVa AmbBen 6 ἐπ'(ἐκκλ.) VVaPalLLaLauLaurMCoABBen ἐν (ἐκκλ.) Rel 9 ἠνέῳκται L γέγονε VVaPalLLauLaurMABen γίνεται Rel τὰ (πάντα) om. La 11 ἐπειδὴ LLauCoA 12 παντ. κυρ. VVaVatBBenPalLaLaur ⌐⌙ Rel 13 κυρίου om.Lau *cf. Ps. 7,15* 17 πρὸς (οὐρ.) Laur τὸν s.l.Laur[1] om.VatLaur 18 τουτ. χρ... ὑ. ἡμ. om.L

and God, as he is sacrificed and distributed for the care of both bodies and souls, makes divine those who partake of him. By him are demons put to flight, and the holy festal congregation of men gathered in Churches is mystically sanctified; the garden of delight is opened to all and, finally, everything is made new (cf. Ap. 21,5).
But the murderous devil, who once rebelled against the Lord Almighty and in travail brought forth the work of apostasy, cannot bear to see us raised up from the fall of transgression, flying heavenward through our first fruits, that is, Christ, who gave himself as a ransom for us. Because the other has not ceased throwing darts of malice and wounding the faithful with passions,

πάθεσιν, ὡς ἂν χωρισθεῖεν τῆς δο-
θείσης αὐτοῖς ἐνεργείας τοῦ πνεύ-
ματος, τιμῆς τε καὶ χάριτος· οὐδὲ
ὁ ἀγαθὸς ἡμῶν ἀθλοθέτης καὶ τῆς
5 σωτηρίας ἀρχηγὸς παρεῖδε θεὸς ἀ-
βοηθήτους ἡμᾶς, καθ' ἑκάστην ἀντα-
νιστῶν γενεὰν τοὺς ἐν τῷ τοῦ βίου
τούτου σταδίῳ διὰ τῶν ὅπλων αὐτῷ
τῆς εὐσεβείας παραταξαμένους καὶ
10 τὸν πρὸς αὐτὸν συνάψαντας πόλεμον·
οἳ τὴν τοῦ πνεύματος σπασάμενοι
μάχαιραν, ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ, καὶ οὕτω
συμπλακέντες τῷ πονηρῷ, τῆς καθ'
ἡμῶν αὐτὸν τυραννίδος κατέλυσαν,
15 ὁδηγοὶ τῶν ποιμνίων γενόμενοι καὶ
τὰς ὁδοὺς κυρίου τοῖς λαοῖς εὐθε-
τίζοντες, ὅπως μὴ κατὰ κρημνῶν
τῆς ἀνομίας ὑπ' ἀγνοίας τοῦ κρείτ-
τονος ὠθοῖντό τε καὶ διολισθαίνοιεν.
20 Ἔδει γὰρ τὸν τὸ εἶναι ἡμῖν χαρι-

fideles sauciare, ut a data illis operatione spiritus honoreque ac gratia separerentur; nec deus, nostrorum certaminum iudex benevolus et salutis auctor, auxilii expertes nos reliquit, in unaquaque generatione excitans illos, qui in huius vitae stadio, pietatis armis instructi, adversus eum in acie steterunt et bellum cum eo inierunt; qui stricto gladio spiritus, quod est verbum Dei, et sic cum maligno congressi, tyrannide, quam in nos exercebat, eum deturbaverunt, gregum duces effecti et vias domini populis apte parantes: ne in iniquitatis praecipitia, propter summi boni ignorantiam, detruderentur ac prolaberentur. Oportebat enim eum, qui ut

4 ὁ om.B 6 ἀντανιστῶν VLaLauLaulPalCoBen ἀνταγωνιστῶν M ἀνιστῶν Rel τῷ βίῳ τούτῳ V 8 τούτῳ (στ.) Lau σταδ. τ.β.τ. ⌐⌙ Amb αὐτῶν (τ. εὐ.) VaL 9 παραταξομένους PalLaurM 10 συνάψοντας PalLaurMCo 11 *Eph. 6,17* 14 αὐτοῦ (τυρ.) add.VaAmb τῆς κ.ἡ. τυραννίδος PalMLaurCoBBen τῆς κ.ἡ. αὐτὸν τυραννίδος VLau (τῆς κ.ἡ.)αὐτοῦ (τυραννίδος) s.l.Laur[1] τὴν κ.ἡ. τυραννίδα (om. αὐτ.) Rel 15 γινόμενος LB γινόμενοι Ben 16 τοὺς λαοὺς VPal *cf. Mt. 3,3* 17 κρημνῷ Lau ὠθῶνται τε LA 20 (γὰρ) τοῦ V

that they might be deprived of the energy of the Spirit as well as of the honour and grace given them, neither has God, the good Judge of our contest and Leader to salvation, turned a blind eye toward us in our helplessness: in each generation he raises up in the stadium of this life those who will array themselves against the other with the weapons of piety and will join the war against him. Drawing forth the sword of the Spirit, which is the Word of God, and thus engaging the evil one in battle, they have abolished his tyranny over us, becoming leaders of the flocks and making straight the ways of the Lord for the peoples, lest through ignorance of the good they should be pushed to the precipice of iniquity and slip away. For it behooved him who



σάμενον, καὶ τοσούτῳ μεγέθει συγ-
καταβάσεώς τε καὶ ταπεινώσεως τὸ
ἡμέτερον γένος μεταποιήσαντα καὶ
πρὸς ἑαυτὸν ἀνακαλεσάμενον καὶ ἀ-
5 ναβιβάσαντα, καὶ τὴν εἰς τὸ εὖ
εἶναι τρίβον ἡμῖν ὑποδεῖξαι διὰ
τῶν τῆς ἐκκλησίας λαμπτήρων καὶ
διδασκάλων, φωταγωγούντων τὰ κα-
τὰ θεὸν ἡμῶν διαβήματα καὶ πρὸς
10 τὸ εὐαγγέλιον παρορμώντων · ὧν καὶ
'τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει,'
κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον.
Ὅθεν καὶ νῦν ἡμῖν, τὸν οἰκεῖον βίον
διεξάγουσι ῥαθυμότερον καὶ τῇ τῶν
15 λογισμῶν ἀργίᾳ καθεύδουσιν, ὡς ἐπ-
εισελθεῖν ἀφυλάκτοις τὸν ὁδοστά-
την ἐχθρὸν καὶ κατὰ μικρὸν τὴν
ἀρετὴν ὑποκλέψαντα, τὴν κακίαν ἡ-
μῖν ἀνθυπενεγκεῖν, ὁ τὴν μεγίστην
20 ταύτην τοῦ παντὸς κόσμου πηδα-
λιουχῶν ὁλκάδα Χριστὸς ὁ θεὸς
ἡμῶν, σὲ τὸν σοφὸν ἡμῖν κυβερ-

essemus nobis largitus est quique tanta depressionis et humilitatis magnitudine nostrum sibi genus vindicavit, ad se evocavit atque evexit, nobis quoque semitam ut bene essemus ostendere per ecclesiae luminaria ac doctores, qui nostros secundum deum gressus illuminantes dirigunt et ad evangelium incitant, «quorum conversatio in caelis est», ut ait divinus apostolus.

Unde etiam nobis vitam nunc neglegentius agentibus cogitationumque ignavia indormientibus, ita ut nobis incautis viae insidiator inimicus se iniecerit et, virtutem paulatim suffuratus, nobis in eius locum vitium supposuerit, Christus, deus noster, qui hanc maximam totius mundi navem clavo assidens regit, te sa-

4 μετακαλεσάμενον LaT 5 εὖ om.LAmb ἡμῖν om.M 9 ἡμῶν om.LAs ἡμ. τὰ κατὰ ⌐⌙ Ben 11 *Phil. 3,20* 18 ὑποκλέψαντες B 19 ἀνθυπηνεγκεῖν Amb 20 (τοῦ) παντὸς VVaVatPalLLaLauLaurMCoABBenQu παρόντος Rel 22 σὲ τὸν σ. ἡμῖν om.LA ἡμῶν Ben ἡμῖν om.La σοφῶν ὁ ἡ. Va

bestowed being upon us and through such a great magnitude of condescension and humility converted our race, having recalled us and raised us up, also to show us the way toward well-being through the luminaries and Doctors of the Church, illumining our steps toward God and exhorting us to the Gospel: Their citizenship is in heaven, according to the divine Apostle (cf. Phil. 3,20).
Wherefore, as we conduct our lives in great sloth and slumber in the idleness of our thoughts, so that the waylaying enemy can come upon us unawares, little by little stealing away our virtue and substituting within us iniquity in its place, Christ our God, who steers this greatest of ships, the entire world, has now set you over us, the wise governor, the pious Emperor, our protector

νήτην, τὸν εὐσεβῆ βασιλέα, προστάτην ὄντως ἀνέστησεν, οἰκονομοῦντα τοὺς λόγους ἐν κρίσει, φυλάσσοντα εἰς τὸν αἰῶνα ἀλήθειαν, ποιοῦντα
5 κρῖμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς, καὶ ἐν ἀμώμῳ ὁδῷ πορευόμενον· ὃν ἡ σοφία κυοφορήσασα καὶ μαιεύσασα, καλῶς ταῖς ἀρεταῖς ἐκθρέψασά τε καὶ περιστείλασα καὶ
10 θείου πληρώσασα πνεύματος, ὀφθαλμὸν οἰκουμένης ἀπέδειξε, τῇ τοῦ νοῦ καθαρότητι καὶ λαμπρότητι διαυγάζοντα περιφανῶς τὸ ὑπήκοον· ᾧ τὴν ἑαυτῆς ἐκκλησίαν παρέθετο, καὶ τὸν
15 νόμον αὐτῆς μελετᾶν νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐδίδαξε, πρὸς καταρτισμὸν καὶ οἰκοδομὴν τῶν ὑπὸ χεῖρα λαῶν· ὃς τῷ θερμῷ τοῦ πρὸς θεὸν πόθου τὸν ζηλωτὴν ὑπερβαλὼν Φινεὲς καὶ
20 τὴν ἁμαρτίαν ἐκκεντήσας τῷ κράτει τῆς εὐσεβείας τε καὶ συνέσεως, καὶ τὸ ποίμνιον τῆς κακίας τε καὶ φθο-

pientem nobis gubernatorem, pium imperatorem, vere praesidem excitavit, dispensantem sermones prudentia, in saeculum veritatem servantem, facientem iudicium et iustitiam in medio terrae et in via immaculata ambulantem; quem cum sapientia in utero gestavisset, et obstetricis munere fungens in mundum introduxisset, pulchre virtutibus educatum et ornatum, divinoque spiritu repletum, orbis terrarum oculum effecit, mentis puritate et splendore subiectos populos luculenter illuminantem; cui suam commisit ecclesiam, quemque eius legem diu ac noctu meditare docuit, ad populorum qui sunt sub tuis manibus perfectionem et aedificationem; qui, cum in deum desiderii ardore Phinees zelum superavisses

1 (βασ.) καὶ add.LA 3 *cf. Ps. 145,7* 4 ἀλήθειαν om.Vat ἀλήθ. εἰς τ. αἰ. MBen 6 *cf. Ps. 118,1* 8 μαιεύσασα καλῶς om.LA (μαι.) καὶ add.VVaLau Ben 10 (ὀφθ.) τῆς add.LVaA 14 *cf. Ps. 1,2* 16 (ἡμ.) ἔδειξε Co 18 (θερμ.) τῷ κατὰ θεὸν πόθῳ LA 19 ὑπερβάλλων VaLauA 20 ἐκέντησας Vat κεντήσας Co 21 καὶ om.LA συναινέσεως Laur αι del.Laur[1] 22 (κακ.) τε om.A

indeed: you who dispense your words in discernment, safeguard truth always, render judgement and justice upon earth and walk in the blameless path (cf. Ps. 118[119],1). Wisdom bore you in her womb and nurtured you well with virtues; she brought you up and educated you and filled you with the Spirit of God; she has made you the eye of the universe, you who brightly illumine your subjects with the pureness and splendour of your mind. To you she has entrusted her Church and has taught you to meditate on her law day and night, for the correction and edification of the peoples subject to you. In the fervour of your desire for God you have surpassed the zealot Phinehas and have transfixed sin (cf. Num. 25,7/11) with the power of your piety and understanding, and you have chosen to lead your flock away from iniquity



ρᾶς συνεξελέσθαι προείλου. Ἔπρεπε γὰρ τὸν τῶν οἰάκων μετὰ τὴν ἄνω ῥοπὴν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἐπειλημμένον, μὴ μόνον τὸ καθ' ἑαυτὸν
5 σκοπεῖν καὶ ὅπως ἂν ὁ οἰκεῖος αὐτῷ διευθύνοιτο βίος, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ ἀρχόμενον ἐκ τρικυμίας περισῴζειν καὶ τῆς πολλῆς τῶν πταισμάτων συγχύσεως, ἐπικλυζόντων πάντοθεν
10 τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἐκταρασσόντων τῆς ταπεινώσεως.
Ἐπειδὴ δὲ αἱ ἅγιαι καὶ οἰκουμενικαὶ δύο σύνοδοι, αἱ κατὰ ταύτην τὴν
15 βασιλίδα καὶ θεοφύλακτον πόλιν συναθροισθεῖσαι, ἡ μὲν ἐπὶ τῶν χρόνων Ἰουστινιανοῦ τοῦ τῆς θείας λήξεως, ἡ δὲ ἐπὶ τοῦ ἐν εὐσεβεῖ τῇ μνήμῃ γενομένου ἡμῶν βασιλέως
20 Κωνσταντίνου, πατρὸς τῆς σῆς ἡμερότητος, τὸ περὶ τῆς πίστεως πατρικῶς διατρανώσασαι μυστήριον,

et pietatis ac prudentiae robore peccatum confodisses, gregem quoque a vitio ac corruptione subtrahere voluisti. Oportebat enim eum, qui post erectionem ad superna humani generis gubernaculum susceperat, non solum id quod ad se pertinebat, considerare, et quomodo sua a se vita dirigeretur, sed et omnes, quibus imperabat, ex maximis fluctibus servare et a multa prolapsionum confusione, undique obruentibus ventis improbitatis et humilitatis nostrae corpus perturbantibus, eripere.
Quoniam autem sanctae et oecumenicae duae synodi, in hac imperiali et a deo custodita civitate congregatae, una quidem temporibus Iustiniani in deo defuncti, altera vero sub piae memoriae imperatore Constantino, tuae mansuetudinis patre, cum fidei mysterium ex patrum auctoritate declaravissent, sacros

1 προείλω VVaPalLauA προείλετο Co 3 ῥοπὴν om.Amb 5 ἂν om.VaLa 6 παραδιευθύνοιτο Vat 8 (τῶν) πταισμάτων VPalLLaLauLaur MTCoAB πραγμάτων Rel 14 δύο om.VaLa 15 θεοφ. κ. βασ. ⌐⌙ Lau θεοφ. ταύτην κ. β. ⌐⌙ A (συν.) ἡμῖν ἐπὶ Vat 16 τῷ χρόνῳ V 17 (τῆς) χώρας καὶ add.Vat 18 ἐν om.VaLau 20 τοῦ (πατρ.) om.VatPalMTCoB add.Rel 22 διά-

and corruption. For it is fitting that one who takes over the helm after mankind's upward turn should not only consider himself, how his own life is to be kept on a straight course, but also should preserve all his subjects from the swells and great turbulence of their transgressions, as the spirits of evil everywhere deluge and confound our humble bodies.
Now, the two holy ecumenical councils which assembled in this God-guarded imperial city — the one in the time of Justinian, deceased in God, the other in the reign of our former Emperor Constantine of pious memory, the father of your Clemency — explained with the authority of the Fathers the mystery of the faith. But, unlike the other four ecumenical councils,

οὐδαμῶς ἱεροὺς κανόνας ἐνέγραψαν,
καθάπερ αἱ λοιπαὶ ἅγιαι τέσσαρες
καὶ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι, δι᾽ ὧν ἀ-
ποστήσονται οἱ λαοὶ τῆς χείρονος
5 καὶ ταπεινοτέρας διαγωγῆς, ἐπὶ δὲ
τὸν κρείττονα καὶ ὑψηλότερον με-
ταθῶνται βίον· ἐντεῦθέν τε τὸ ἔθνος
τὸ ἅγιον, τὸ βασίλειον ἱεράτευμα,
ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν, ὑπὸ
10 πολλῶν ἐξ ἀταξίας παθῶν δια-
σπώμενον καὶ ὑποσυρόμενον, καὶ
κατὰ μικρὸν τῆς θείας μάνδρας ἀ-
πορραγὲν καὶ διατμηθὲν καὶ τῇ ἀ-
γνοίᾳ καὶ λήθῃ τῶν τῆς ἀρετῆς κα-
15 τορθωμάτων ἀπολισθῆσαν, καί, ἀ-
ποστολικῶς εἰπεῖν, ‘τὸν υἱὸν τοῦ
θεοῦ καταπατῆσαν καὶ τὸ αἷμα τῆς
διαθήκης, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, κοινὸν ἡγη-
σάμενον, τὴν τοῦ πνεύματος ἐνύ-
20 βρισε χάριν·’ τοῦτο λίαν, ὡς περιού-
σιον λαόν, ἐπισυναγαγεῖν βουληθείς,
μιμήσει τοῦ τὸ πλανώμενον πρόβα-
τον ἐπὶ τὸ ὄρος ἐπιζητοῦντος ποι-

canones nequaquam conscripserunt, sicut reliquae quattuor sanctae et oecumenicae synodi, per quos canones populi quidem a deteriore et abiectiore vivendi ratione recederent, ad meliorem autem et altiorem vitam traducerentur; et ex hoc gens sancta, regale sacerdotium, pro qua Christus mortuus est, multis propter inordinatum statum perturbationibus animi distracta ac divulsa et a divino stabulo paulatim abrupta et abscissa et propter ignorantiam ac oblivionem ab operibus virtutum prolapsa, et «dei filio», ut apostolice loquamur, «conculcato, sanguinem quoque testamenti, in quo est sanctificata, pollutum arbitrata, spiritus gratiam contumelia affecit»; hanc, utpote peculiarem populum congregare instar Christi pastoris, errantem in montibus

τρανώσας Amb 1 ἀνέγραψαν LLa 2 (τέσσ.) καὶ add.VatB 3 οἰκουμενικαὶ marg.Va[1] 8 *cf. I Pet. 2,9* 11 διασυρόμενον Laur 16 *Hebr. 10,29* 18 *cf. Tit. 2,14* 19 ἐνύβρισε VaVatPalLLaLaurMCoAmB Ben ἐνυβρίσαι V ὕβρισε Rel 21 ἐπισυναγαγεῖν om.LA βουλ. ἐπ. ⌐⌙ La 23 ἐπὶ τὸ ὄρος om.Co ποιμένος (χρ.) add.VPalLauLaurMBBenMel om.Rel

these two drew up no sacred canons through which the people might desist from their less noble and lowly conduct, and might be brought to a better and loftier life; and thence it follows that the holy nation, the royal priesthood, on whose behalf Christ died, is torn asunder and led astray through the many passions resulting from indiscipline, and is detached little by little and cut off from the divine fold, having slipped away from the achievements of virtue through ignorance and neglect; in the words of the Apostle: *They have spurned the Son of God, profaned the blood of the covenant by which they were sanctified, and outraged the Spirit of grace* (Heb.10,29). It was your great desire, therefore, after the example of Christ, the good



μένος Χριστοῦ, καὶ τῇ αὐτοῦ προσ-
καταστῆσαι αὐλῇ, καὶ πεῖσαι φυ-
λάττειν τὰς ἐντολάς τε καὶ τὰ θεῖα
προστάγματα, δι᾽ ὧν τῶν νεκρῶν
5 ἀποχωροῦντες ἔργων ζωοποιούμε-
θα· πᾶσάν τε περινοήσας σωτηρίας
διάσκεψιν καὶ θεὸν ἐκζητήσας, κατὰ
τὸ φάσκον ῥητόν· ‘ὁ ζητῶν τὸν
κύριον εὑρήσει γνῶσιν μετὰ δικαιο-
10 σύνης, οἱ δὲ ὀρθῶς ζητοῦντες αὐτὸν
εὑρήσουσιν εἰρήνην·’ τὴν ἁγίαν ταύ-
την καὶ θεόλεκτον οἰκουμενικὴν ἀ-
θροισθῆναι σύνοδον ὥρισας, ὅπως τῇ
τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συννεύσει
15 τε καὶ συμπνοίᾳ κατορθωθείη σοι
εἰς δέον τὸ σπουδαζόμενον· ἀλλὰ
καὶ εἴ τι λείψανον ἑλληνικῆς ἢ ἰου-
δαϊκῆς σκαιότητος τῷ τῆς ἀληθείας
ὡρίμῳ σίτῳ ἐγκαταμέμεικται, ἐκ
20 ῥίζης αὐτῆς ὡς ζιζάνιον ἀρθείη, καὶ
καθαρὸν ἀποδειχθείη τῆς ἐκκλησίας

ovem quaerentis et eius stabulo restituere eamque ad mandata divinaque praecepta, per quae a mortuis operibus recedentes vivificamur, servanda inducere cum cupivisses; omnique salvationis ratione perpensa deoque quaesito, secundum dictum scripturae; «Quaerens dominum inveniet scientiam cum iustitia, qui autem ipsum recte quaerunt, invenient pacem»; sanctam hanc et divinitus electam oecumenicam synodum congregare decrevisti, ut multis simul annuentibus unanimeque consentientibus id quod magno studio contendebatur a te recte efficeretur; utque si iudaicae vel gentilium improbitatis reliquiae maturo veritatis frumento immixtae essent, radicitus tanquam zizanium evellerentur, et pura ecclesiae seges ostenderetur. «Ubi

1 προσκαταστῆσαι VVaVatPalLLaLauLaurMCoBBen προκαταστῆσαι A προκαταστήσαςAm ἀποκαταστῆσαι Rel *cf. Mt 18,12* 5 ὑποχωροῦντες Lau 8 ὁ ζητῶν VVaVatPalLLaLauLaurMCoAB οἱ ζητ. Rel *Prov. 16,5* 9 εὑρίσκει VaLA εὑρήσει VVatpalLaLauLaurMCoB εὑρήσουσι Rel 14 (τῶν) πόλεων Bev (αὐ.)συννεύσει VVaPalLaLauMAmBen συνέσει Co συνελεύσει Rel 15 κατορθώη: θο s.l.Laur[1] 17 (ἑλλ.) καὶ AmB 19 *Mt. 13,25* 20 ἀρθῆναι κ. κ. ἀποδειχθῆναι VaA καὶ καθ. ἀπ. om.LA τῆς ἐ. τ. λή. VVaVatPalLaLau

Shepherd, searching for the sheep lost in the mountains, to bring together this holy nation, as a special people, and to return it to the fold and convince it to keep the divine commandments and statutes, through which we desist from dead deeds and are given life. Having taken all manner of consideration for our salvation and sought out God, according to the saying: *He who seeks the Lord will find knowledge with righteousness, and they who rightly seek him will find peace* (Prov.16,5), you ordained the gathering of this holy and God-chosen ecumenical council, in order that through the consent of many gathered together your purpose might be fittingly accomplished; but that if any remnant of pagan or Jewish perversity should be mixed in with the ripe grain of truth, it might be taken out by the root as a tare, and the corn-field

τὸ λῄϊον· ‘ Ὅπου γάρ εἰσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι ἐν τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν,’ ἡ κυρία ἔφη φωνή· καὶ πάλιν διὰ Ἱερεμίου ἡμῖν ἀνακέκραγεν· ‘ Ἐκζητήσατέ με ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ὑμῶν, καὶ ἐπιφανοῦμαι ὑμῖν.’

enim sunt duo vel tres in nomine meo congregati, illic sum in medio illorum», inquit dominus; et rursus per Ieremiam nobis exclamavit: «Quaerite me in toto corde vestro, et apparebo vobis».

Ἐπὶ τούτῳ τοίνυν κατὰ κέλευσιν τῆς σῆς εὐσεβείας συνελθόντες κατὰ ταύτην τὴν θεοφύλακτον καὶ βασιλίδα πόλιν, κανόνας ἱεροὺς ἀνεγράψαμεν. Διὸ τῆς σῆς εὐσεβείας δεόμεθα, τὰς τῶν πρὶν ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ πόλει ἐπὶ τοῦ ἐν εὐσεβεῖ τῇ μνήμῃ γενομένου ἡμῶν βασιλέως Θεοδοσίου, συναθροισθέντων πατέρων φωνὰς σοι προσάγοντες, ἵνα, ὥσπερ τοῖς τῆς κλήσεως γράμμασι τὴν ἐκκλησίαν τετίμηκας, οὕτω καὶ τῶν δοξάντων δι’ εὐσεβῶν

Propterea ergo tuae pietatis iussu in hac a deo custodita et imperiali civitate congressi, sacros canones conscripsimus. Quamobrem nos verba patrum, qui in hac a deo custodita civitate iam antea sub Theodosio nostro imperatore piae memoriae congressi sunt, tibi adducentes, tuam pietatem rogamus, ut quemadmodum convocationis scriptis ecclesiam honorasti, sic etiam eorum, quae decreta sunt, finem

LaurMCoABBen ⌐⌙ Rel  2 (συν.) εἰς τῷ V  εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα A  (ὀνόμ.) μου Lau  3 κυριακὴ VaLA  φωνὴ ἔ. ⌐⌙ As  *Mt. 18,20*  5 διακέκραγεν Vat  *Ier. 29,13*  6 (ἐπιφ)ανοῦμαι ὑμῖν add.Va[1]  9 (σῆς) εὐλαβείας B  10 καὶ βασιλ. om.La  πόλ. κ. βασ. ⌐⌙ VaAmb  11 ἀνέγραψεν LauAmb s.l.Laur[1] ἀνεγράψαντο V  συνεγράψαμεν Laur  ἐνεγράψαμεν Pal  12 (σῆς) εὐλαβείας VLau  14 τοῦ om.Co  ἐν om.L  16 (βασ.) θεοδοσίου add.VVaPalLLauLaurMABBen Melom.Rel  17 προσαγαγόντες VatCo  *cf. Ma III 558*  18 (τῆς) κρίσεως Co  19 τὴν om.Lau  τῆς ἐκκλησίας CoAmb  20 (εὐσ.) σου add.VLABen (εὐσ.) συλ-

of the Church be made clean: *For where two or three are gathered in my name, I am there among them, says the Lord* (Mat. 18,20); and again, through the Prophet Jeremiah: *For you will seek me with your whole heart, and I will appear to you* (Jer. 36[29],13).

For this reason, then, have we assembled at your command in this God-guarded imperial city, and have drawn up these sacred canons. Wherefore, setting before you the words of our Fathers who formerly assembled in this God-guarded city in the reign of our former Emperor Theodosius of pious memory, we pray your reverend Majesty that, even as you have honoured the Church with your letters of convocation, so may you finally confirm our resolutions through your pious signature.



κεραιῶν ἐπισφραγίσῃς τὸ τέλος. Ὁ δὲ κύριος στηρίξαι σου τὴν βασιλείαν ἐν εἰρήνῃ καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ παραπέμψοι γενεαῖς γενεῶν, καὶ προσθείη τῷ ἐπιγείῳ κράτει καὶ τῆς βασιλείας τῆς ἐν οὐρανοῖς τὴν ἀπόλαυσιν.

pia subsignatione consignes. Dominus autem imperium tuum confirmet in pace et iustitia, et generationum generationibus transmittat, et terreno quoque imperio etiam caelestis regni fruitionem adiciat.

## Α

Πρόσταξις περὶ τοῦ φυλάττειν ἀκαινοτόμητον καὶ ἀπαράτρωτον τὴν παραδοθεῖσαν πίστιν ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων.

## I

Decretum de fide a sanctis et oecumenicis synodis tradita absque innovatione ac vulnere servanda.

Τάξις ἀρίστη, παντὸς ἀρχομένου καὶ λόγου καὶ πράγματος, ἐκ θεοῦ τε ἄρχεσθαι καὶ εἰς θεὸν ἀναπαύεσθαι, κατὰ τὴν θεολόγον φωνήν· ὅθεν καὶ τῆς εὐσεβείας ὑφ’ ἡμῶν ἤδη διαπρυσίως κηρυττομένης, καὶ τῆς ἐκκλησίας, ἐφ’ ᾗ Χριστὸς τεθεμελίωται, διηνεκῶς αὐξανούσης καὶ

Optimus ordo, cum omnis et sermo et res inchoetur, est incipere a deo et in deum desinere, ut dicit Theologus. Unde et nos, cum et vera fides a nobis clare praedicetur et ecclesia, in qua Christus est fundamentum, assidue augeatur et pro-

λαβῶν LA  1 (τὸ) κλέος Lau  2 (τὴν) πολιτείαν Amb  4 (παραπ.) γενεῶν καὶ προγενεῶν L  6 (βασ. τ.) ἐπουρανίου VaLA  τῶν οὐρανῶν AmbA  A 13 ἀρχομένῳ LauPed  καὶ (λ.) om.L  *Greg. Naz. Poem. de seipso 14: PG 37,1022 A:* Τριὰς λαλοῖτο καὶ καταρτίζοι λόγον.  15 ἄρχεται Pal  ἄρχεσθαι marg.Pal[1] ἀνα πέμπεσθαι A  17 ἤδη om.VA  18 κηρ. διαπρ. ⌐⌙ LA  διαπυρσίως VaB 19 ἐν ᾗ Ped  ἐφ’ἧς T  ἥτις Bev  ἥτις ἐπὶ χριστῷ Lauch

A VI 2 VII 1

May the Lord confirm your reign in peace and righteousness, continue it from generation to generation, and add to your earthly power the enjoyment of the kingdom of heaven.

1. Ordinance for preserving inviolate and without innovation the faith handed down by the holy ecumenical councils.

It is the best rule, when beginning any speech or action, to begin with God and to end with God, in accordance with the words of the Theologian. Wherefore, now that true piety is proclaimed by us clearly and the Church, with Christ for its foundation, grows and progresses without ceasing, to the

προκοπτούσης, ὡς τῶν τοῦ Λιβάνου
κέδρων ταύτην ὑπερεκτείνεσθαι, καὶ
νῦν ἀρχὴν τῶν ἱερῶν ποιούμενοι λό-
γων χάριτι θείᾳ, ὁρίζομεν, ἀκαινο-
5 τόμητόν τε καὶ ἀπαράτρωτον φυλάτ-
τειν τὴν παραδοθεῖσαν πίστιν ἡμῖν
ὑπό τε τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν
τοῦ λόγου, τῶν θεοκρίτων ἀποστό-
λων.
10 Ἔτι δὲ καὶ τῶν τριακοσίων δέκα
καὶ ὀκτὼ ἁγίων καὶ μακαρίων πα-
τέρων, τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων
ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ γενομένου ἡ-
μῶν βασιλέως κατὰ Ἀρείου τοῦ
15 δυσσεβοῦς καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δογ-
ματισθείσης ἐθνικῆς ἑτεροθεΐας ἢ
πολυθεΐας εἰπεῖν οἰκειότερον· οἳ τῇ
ὁμογνωμοσύνῃ τῆς πίστεως τὸ ὁ-
μοούσιον ἡμῖν ἐπὶ τῶν τριῶν τῆς
20 θεαρχικῆς φύσεως ὑποστάσεων ἀπ-
εκάλυψάν τε καὶ διετράνωσαν, μὴ
ἐπικεκρύφθαι τῷ μοδίῳ τῆς ἀγνω-
σίας τοῦτο παραχωρήσαντες, ἀλλὰ

moveatur, ut ea supra cedros Libani extollatur, nunc dei gratia sacros ordientes sermones, statuimus ut fidem, ab apostolis, verbi ministris, qui suis oculis viderunt et a Deo electi sunt, nobis traditam, citra ullam innovationem inviolabiliter servemus.

Praeterea autem et CCCXVIII sanctorum et beatorum patrum, qui Nicaeae convenerunt sub Constantino, qui fuit noster imperator, adversus impium Arium et gentilem ab eo adfirmatam in deitate diversitatem, vel potius, ut aptius dicamus, polytheismum; qui unanima fidei agnitione consubstantialitatem in tribus divinae naturae hypostasibus seu personis nobis et revelarunt et declararunt, hoc sub ignorantiae

2 ταύτην om.LA 3 ποι. τῶν ἱ. λ. ⌐⌙ PalLaLauch. 4 ἀκαινόμητον, το s.l. Am¹ (ἀπ.) ὑπάρχειν HeQuPed 6 πίστ. ἡ. VVaVatPalColLLaLauLaurMA CoBBen ⌐⌙ Rel 8 (ἀπ.) ἐπεὶ δὲ Vat 11 πατέρων om.Ben 13 (τοῦ) ἐν ἁγίοις add.LA 14 (βασ.) καὶ τοῦ ἀρείου Am 19 ἡμῖν om.L 23 τοῦτο τ. ἀγν. ⌐⌙ LA τῆς ἀγνωσίας om.VatLaLaurMCo τούτῳ (παραχ.) Pal παραχω-

point of outgrowing even the cedars of Lebanon, we who now by God's grace begin our sacred discourses decree the preservation inviolate and without innovation of the faith handed down to us by the eyewitnesses and servants of the Word, the God-chosen Apostles; and also by the three hundred and eighteen holy and blessed Fathers who assembled in Nicaea in the reign of our former Emperor Constantine against the impious Arius and the pagan diversity of gods or, more properly, polytheism taught by him. With unanimity of faith these Fathers have revealed and explained to us the consubstantiality in the three persons of the divine nature, not allowing this to lie hidden under the bushel of ignorance (cf. Mat. 5,15), instructing the



τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ
ἅγιον πνεῦμα προσκυνεῖν μιᾷ προσ-
κυνήσει τοὺς πιστοὺς ἀναφανδὸν
ἐκδιδάξαντες· καὶ τήν τε τῶν ἀνί-
5 σων βαθμῶν τῆς θεότητος δόξαν
καθελόντες καὶ διασπάσαντες, τά τε
ὑπὸ τῶν αἱρετικῶν συστάντα ἐκ
ψάμμου κατὰ τῆς ὀρθοδοξίας μει-
ρακιώδη ἀθύρματα καταβαλόντες καὶ
10 ἀνατρέψαντες.
Ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ μεγά-
λου Θεοδοσίου τοῦ γενομένου ἡμῶν
βασιλέως ὑπὸ τῶν ἐν ταύτῃ τῇ βα-
σιλίδι πόλει συναχθέντων ἑκατὸν
15 πεντήκοντα ἁγίων πατέρων κηρυχ-
θεῖσαν πίστιν κρατύνομεν, τὰς θεο-
λόγους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος
φωνὰς ἀσπαζόμενοι καὶ τὸν βέβηλον
Μακεδόνιον τοῖς προτέροις ἐχθροῖς
20 τῆς ἀληθείας συνεξελαύνοντες, ὡς
δοῦλον τὸ δεσπόζον αὐθαδῶς δοξά-
σαι τολμήσαντα καὶ σχίσαι τὴν ἄ-
τμητον μονάδα λῃστρικῶς προελό-

modio absconsum esse non sinentes, sed patrem et filium et spiritum sanctum una adoratione fideles adorare aperte docentes, et inaequalium divinitatis graduum opinionem detrahentes et divellentes, et ab haereticis ex arena constructa adversus rectam fidem puerilia ludibria deicientes et subvertentes.

Similiter et fidem, sub magno Theodosio, qui fuit noster imperator, a CL sanctis patribus, qui in hac urbe imperiali convenerunt, praedicatam, confirmamus, theologica de spiritu sancto enuntiata, quae eum deum esse statuunt, amplectentes et profanum Macedonium una cum prioribus veritatis inimicis expellentes, cum eum qui dominatur servum esse asserere impudenter ausus sit et insectilem monadem secare praedonis more voluerit, ut non esset perfectum

ρήσαντας Lau (ἀλλὰ) καὶ add.A 3 πιστὸν Lau 4 ἐνίσων Amb 7 ὑπὸ om.Amb 10 ἀτρέψαντες Co διαστρέψαντες Co 11 (ὡσ.) δὲ καὶ om.Vat 12 γεναμένου Amb 17 (θεολ.) περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος add.VVaVatPalCol LLaLauLaurMTCoABBevLauch om.Rel 20 ἐξελαύνοντες LAs 21 δεσπότην αὔθ. Col δεσπ. αὐθ. VVaVatPalLLaLaurCoLauch ⌐⌙ Rel 23 (ἄτμ.) τριάδα

faithful to worship the Father and the Son and the Holy Spirit with one and the same worship; pulling down and tearing asunder the doctrine of unequal degrees of divinity, they struck down and overthrew the childish playthings constructed of sand by the heretics.
Likewise, we maintain the faith proclaimed by the hundred and fifty holy Fathers who assembled in this imperial city under our former Emperor Theodosius the Elder, espousing the words of the Theologian concerning the Holy Spirit and banishing the ungodly Macedonius along with the former enemies of truth, inasmuch as he insolently made bold to assert that the

μενον, ὡς ἂν μὴ ἐντελὲς ἡμῖν τὸ
τῆς ἐλπίδος εἴη μυστήριον· τῷ
βδελυρῷ τούτῳ καὶ κατὰ τῆς ἀλη-
θείας λυττήσαντι καὶ Ἀπολλινάριον
5 τὸν τῆς κακίας μύστην συγκατα-
κρίναντες, ὃς ἄνουν τὸν κύριον ἀνει-
ληφέναι σῶμα δυσσεβῶς ἐξηρεύ-
ξατο, ἐντεῦθεν καὶ οὗτος ἡμῖν ἀτελῆ
τὴν σωτηρίαν γενέσθαι συλλογιζό-
10 μενος.
Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ παρὰ τῶν ἐν τῇ
Ἐφεσίων πόλει τὸ πρότερον συναχ-
θέντων ἐπὶ Θεοδοσίου τοῦ υἱοῦ Ἀρ-
καδίου, γενομένου ἡμῶν βασιλέως,
15 διακοσίων θεοφόρων πατέρων ἐκτε-
θέντα διδάγματα ὡς κράτος ἀρρα-
γὲς τῆς εὐσεβείας ἐπισφραγίζομεν,
ἕνα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ
τὸν σαρκωθέντα κηρύττοντες καὶ
20 τὴν αὐτὸν ἀσπόρως τεκοῦσαν ἄχραν-

spei nostrae mysterium; simul etiam cum isto odioso ac adversus veritatem rabie percito, etiam Apollinarem iniquitatis mysten una condemnantes, qui dominum corpus mente seu intelligentia non praeditum sumpsisse impie eructavit, hinc quoque imperfectam nobis fieri salutem ratiocinans.

Iam vero et doctrinas a CC divinis patribus in Ephesiorum civitate primum congressis sub Theodosio, Arcadii filio, qui fuit imperator noster, expositas tanquam infractum pietatis robur obsignamus, unum Christum filium dei et incarnatum praedicantes, et eam quae ipsum sine semine peperit, impollutam,

VaBBenSpi 1 (μὴ) ἀτέλειον LA εὐτελὲς Lau 3 (τῷ) λυγρῷ Pal καὶ om. LA (καὶ) τὰ τῆς Lau 4 λυττήσαντα LAmb 5 τῆς om. Amb συγκατακρίνοντες B 6 ὡς ἂν οὖν καὶ HeQuBevBr καὶ ἄψυχον om. VaVatPalLLaurMTCo ABBen 8 (καὶ) οὕτως Ben 9 ἡμῖν ἀτελῆ VVaVatPalLaLaurMCoBBen ⌐⌙ Rel ἡμῖν γενέσθαι om. LA 12 Ἐφέσῳ LA 13 τοῦ (γεν.) om. VVa VatPalLLaLauLaurMCoABBenadd. Rel 15 θεοφόρων om. L (πατ.) ἡμῶν add. LA (ἐκτ.) δόγματα Va 18 θεοῦ marg. L[1] 19 (θ.) τὸν σαρκ. AB καὶ om.

---

Master was a servant, and chose, like a robber, to divide the indivisible Unity <in Trinity>, as if the mystery of our hope were incomplete; and together with this godless one who raged against truth we also condemn Apollinarius, the initiate in iniquity, who vomited forth the opinion that the Lord took on a body without a mind, thereby also concluding that our salvation was incomplete.

Furthermore, we confirm as an unassailable stronghold of true piety the teachings set forth by the two hundred God-bearing Fathers who assembled first in Ephesus during the reign of our former Emperor Theodosius, the son of Arcadius: we proclaim one Christ, the Son of God and the Incarnate, and we hold the pure Ever-Virgin who gave him birth without seed for the



τον, ἀειπάρθενον, κυρίως καὶ κατὰ
ἀλήθειαν θεοτόκον δοξάζοντες, καὶ
τὴν ληρώδη τοῦ Νεστορίου διαίρεσιν
ὡς ἀπῳκισμένην θείας μοίρας ἀπο-
5 διώκοντες, ἄνθρωπον ἰδικῶς καὶ θεὸν
ἰδικῶς τὸν ἕνα Χριστὸν δογματίζον-
τος καὶ τὴν ἰουδαϊκὴν ἀνανεοῦντος
δυσσέβειαν.
Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν τῇ Καλχη-
10 δονέων μητροπόλει ἐπὶ Μαρκιανοῦ,
καὶ αὐτοῦ γενομένου ἡμῶν βασιλέως,
τῶν ἑξακοσίων τριάκοντα θεοκρίτων
πατέρων στηλογραφηθεῖσαν πίστιν
ὀρθοδόξως ἐπικυροῦμεν· ἥτις τὸν
15 ἕνα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐκ
δύο συντεθέντα τῶν φύσεων καὶ ἐν
δύο ταῖς αὐταῖς δοξαζόμενον φύσεσι
μεγαλοφώνως τοῖς πέρασι παραδέ-
δωκε, καὶ Εὐτυχέα τὸν ματαιόφρο-
20 να, τὸν δοκήσει τὸ μέγα τῆς οἰκο-

semper virginem proprie et vere deiparam tenentes, et tanquam a divina sorte alienam reicientes ineptam Nestorii divisionem, qui hominem separatim et deum separatim unum Christum propugnavit et impietatem iudaicam renovavit.

Quin etiam fidem in Chalcedonensium metropoli sub Marciano, qui fuit et ipse imperator noster, a DCXXX divinis patribus palam descriptam orthodoxe confirmamus: quae fides unum Christum filium dei ex duabus naturis compositum et in duabus eisdem naturis glorificatum, magna voce terrarum finibus tradidit, et inepte sentientem Eutychem, qui magnum oeconomiae mysterium specie seu appa-

VatLCoA 1 (καὶ) ἀληθῶς LA ἀληθινῶς Amb 4 ὡς om. LA (ἀπ.) τῆς add. Vat. 6 καὶ (τὸν) add. Co δογματίζοντες Pal 7 τὴν om. Vat ἀναθεοῦντος V ἀναιροῦντος L 9 (ἐν) τῇ add. VVaPalLLaLauM s.l. Laur[1] καλχηδονέων VVa CoB χαλκηδόνι Pal (μαρκ.) τοῦ add. Co 13 στηλουγραφηθεῖσαν Vat 14 ὀρθόδοξον LA ἐπιχειροῦμεν Co 16 τῶν om. As (ἐν) δυσὶ B 17 δοξάζομεν V 18 μεγάλως VaLA μεγαλοφρόνως Co (πέρ.) τῆς γῆς add. BrLauch παραδέδωκαν LAs 19 Εὐτυχῆ L Εὐτύχιον Amb

---

Mother of God, in the proper sense and in truth; and we dismiss as foreign to the divine portion the foolish division by Nestorius, who taught that the one Christ was separately man and separately God, reviving Jewish impiety.

Furthermore, we confirm in orthodox fashion the faith, which was proclaimed by the six hundred and thirty God-chosen Fathers in the metropolis of Chalcedon during the reign of our former Emperor Marcian, and which has with a loud voice conveyed to the ends of the earth the teaching that the one Christ, the Son of God, is composed of two natures and is glorified in these same two; and has expelled from the precinct of the Church as an

νομίας μυστήριον τελεσθῆναι ἀπο-
φηνάμενον, ὡς ἀποτρόπαιόν τι μία-
σμα τῶν ἱερῶν τῆς ἐκκλησίας πε-
ριβόλων ἐξήλασε· σὺν αὐτῷ δὲ καὶ
5 Νεστόριον καὶ Διόσκορον, τὸν μὲν
τῆς διαιρέσεως, τὸν δὲ τῆς συγχύ-
σεως καὶ ὑπερασπιστὴν τε καὶ πρό-
μαχον, τοὺς ἐκ διαμέτρου τῆς ἀσε-
βείας πρὸς ἓν ἐκπεπτωκότας ἀπω-
10 λείας καὶ ἀθεότητος βάραθρον.
Ἀλλά γε καὶ τὰς εὐσεβεῖς φωνὰς
τῶν ἑκατὸν ἑξήκοντα πέντε θεοφό-
ρων πατέρων, τῶν κατὰ ταύτην τὴν
βασιλίδα συναγηγερμένων πόλιν ἐπὶ
15 Ἰουστινιανοῦ τοῦ τῆς εὐσεβοῦς λή-
ξεως γενομένου ἡμῶν βασιλέως, ὡς
ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐξενεχθείσας γι-
νώσκομεν καὶ τοὺς ὑφ' ἡμᾶς ἐκδι-
δάσκομεν· οἳ Θεόδωρον τὸν Μο-
20 ψουεστίας, τὸν Νεστορίου διδάσκα-
λον, Ὠριγένην τε καὶ Δίδυμον καὶ

rentia solum consummatum esse professus est, tanquam avertendam aliquam pestem ex sacris ecclesiae saeptis exturbavit; una autem cum isto etiam Nestorium et Dioscorum, quorum ille quidem divisionis, hic vero confusionis defensor fuit et propugnator, qui quidem ex impietate omnino contraria et opposita venientes in unum idemque perditionis et dei abnegationis barathrum deciderunt.
Sed et CLXV divinorum patrum, in hac civitate imperiali sub piae memoriae imperatore nostro Iustiniano congregatorum, pias voces ut a spiritu editas cognoscimus et subiectos nostros docemus: qui patres Theodorum Mopsuestiae, Nestorii magistrum et Origenem et Didymum et Evagrium, qui gentilium

2 καὶ om.B μιάσματα Lau 4 ἐξήλασαν LA δὲ καὶ om.L δὲ om.As 5 Διόσκ. κ. N. ⌐⌙ QuPed 9 (καὶ) θεότητος Amb 11 (γε) μὴν add.LA γε om.V 12 πέντε om.B πατ. φων. ⌐⌙ LA 13 ταύτην om.Lau 14 πόλ. συν. ⌐⌙ Va 15 (τοῦ) εὐσεβεῖ λήξει L τοῦ s.l.Laur[1] 18 καὶ τοὺς μ. ἡ. ἐκδιδ. om.Co 18 ἡμ. γεν. ⌐⌙ Co ὑφ'ἡμᾶς ἐκδ. VPalLaLauLaurBQuSpi ὑφ'ἡμῶν VaLMA 19 μεθ'ἡμᾶς Rel (ἐκδ.) Θεόδ. δὲ Va Μομψουεστίας La PalMCoA 20 (τὸν) τοῦ add. LaB

abominable pollution the empty-minded Eutyches, who declared that the great mystery of the <incarnate> oeconomy was accomplished in appearance, and together with him also Nestorius and Dioscorus, the former the protector and champion of the division, the latter of the confusion <of Christ's two natures>; who both, though from opposite sides of impiety, fell into the same abyss of perdition and godlessness.
We also acknowledge and teach our subordinates that the pious words of the hundred and sixty-five God-bearing Fathers who gathered in this imperial city during the reign of our former Emperor Justinian, of pious memory, were set forth by the Holy Spirit. With conciliar authority these Fathers anathematized and dismissed with revulsion Theodore of Mopsuestia, Nestorius's teacher, and also Origen, Didymus and Evagrius, who fashioned pagan



Εὐάγριον, τοὺς τὰς ἑλληνικὰς ἀνα-
πλασαμένους μυθοποιΐας καὶ σωμά-
των τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῖν περιόδους
καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαντας ταῖς
5 τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ὀνειρώ-
ξεσι, καὶ εἰς τὴν τῶν νεκρῶν δυσ-
σεβῶς ἐμπαροινήσαντας ἀναβίωσιν·
τά τε γραφέντα παρὰ Θεοδωρήτου
κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως καὶ τῶν
10 δώδεκα κεφαλαίων τοῦ μακαρίου
Κυρίλλου, καὶ τὴν λεγομένην Ἴβα
ἐπιστολὴν συνοδικῶς ἀνεθεμάτισάν
τε καὶ ἐβδελύξαντο.
Καὶ τὴν ὑπὸ τῆς ἔναγχός τε συνα-
15 θροισθείσης κατὰ ταύτην τὴν βασι-
λίδα πόλιν ἐπὶ τοῦ ἐν θείᾳ τῇ λήξει
γενομένου ἡμῶν βασιλέως Κωνσταν-
τίνου ἕκτης ἁγίας συνόδου πίστιν,
ἣ μειζόνως τὸ κῦρος ἐδέξατο, δι' ὧν
20 ὁ εὐσεβὴς βασιλεὺς σφραγίσι τοὺς
ταύτης τόμους κατησφαλίσατο πρὸς

fabulas rursus finxerunt, et corporum quorundam et animarum reditus in vitam periodicos et immutationes nobis ruminaverunt suis mentis deliriis ac somniis, et in mortuorum resurrectionem impie ac contumeliose insultaverunt; et quae a Theodoreto scripta sunt adversus rectam fidem et XII beati Cyrilli capita, et Ibae epistolam quae dicitur synodice anathematizarunt et exsecrati sunt.

Porro sextae quoque synodi, in hac civitate imperiali sub divinae memoriae imperatore nostro Constantino nuper congregatae, fidem, quae maiorem ex eo firmitatem accepit, quod pius imperator eius decisiones suo signaculo muniit ad perpetuam securitatem, et nos inviolatam servare rursus profitemur:

3 τινῶν om.LA 4 ἀναπέμψαντες LA 5 περιφοραῖς LauAmb ὀνειρώδεσι B 7 ἐκπαροινήσαντες Amb 9 κατὰ om.Va 11 τοῦ (Ἴ.) om.PiLauch 12 ἀναθεμάτισαν Amb 14 ἐνάγχως LA τε add.VatLLaLaurCoA om.Rel δὲ Lau BBen 16 τῇ θ. λ. ⌐⌙ LAmbBen τῇ om.ACo 18 ἁγίας om.LLaLau 20 ὁ βασ. ὁ εὐσ. ⌐⌙ As ὁ om.B σφραγίσας MA

fables anew, pondering cycles and mutations of certain bodies and souls in the delusions and dreams of their minds, and doing impious violence to the resurrection of the dead. These Fathers did likewise in the case of Theodoret's writings against true piety and against the Twelve Chapters of the blessed Cyril, as well as the so-called Epistle of Ibas.
We also vow anew to preserve inviolate the faith of the holy sixth council, which assembled of late under our former Emperor Constantine, deceased in God; which council's authority is all the greater because the pious Emperor affixed his seal to its tome, for its perpetual security. With divine favour this

τὴν ἐν τῷ παντὶ αἰῶνι ἀσφάλειαν,
καὶ αὖθις ὁμολογοῦμεν φυλάττειν ἀ-
παρεγχείρητον· ἢ δύο φυσικὰς θε-
λήσεις ἤτοι θελήματα, καὶ δύο φυ-
5 σικὰς ἐνεργείας ἐπὶ τῆς ἐνσάρκου
οἰκονομίας τοῦ ἑνὸς κυρίου ἡμῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ
δοξάζειν ἡμᾶς θεοφιλῶς διεσάφησε·
τοὺς τὸ εὐθὲς τῆς ἀληθείας δόγμα
10 παραχαράξαντας καὶ ἓν θέλημα καὶ
μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ τοῦ ἑνὸς κυρίου
τοῦ θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοὺς
λαοὺς ἐκδιδάξαντας τῇ τῆς εὐσεβείας
ψήφῳ καταδικάσασα· φαμὲν δὴ Θεό-
15 δωρον τὸν τῆς Φαράν, Κῦρον τὸν
Ἀλεξανδρείας, Ὀνώριον τὸν Ῥώ-
μης, Σέργιον, Πύρρον, Παῦλον, Πέ-
τρον, τοὺς ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ
προεδρεύσαντας πόλει, Μακάριον τὸν
20 γενόμενον τῆς Ἀντιοχέων ἐπίσκο-
πον, Στέφανον τὸν αὐτοῦ μαθητὴν
καὶ τὸν ἄφρονα Πολυχρόνιον· ἐν-

quae synodus duos naturales voluntarios motus seu voluntates duasque naturales operationes in incarnata unius domini nostri Iesu Christi veri dei oeconomia profiteri nos pie sancteque docuit; qui rectum veritatis decretum adulteraverunt et unam voluntatem ac operationem unam in uno domino nostro Iesu Christo populos docuerant, eos pia sententia condemnavit: Theodorum, inquimus, Pharae, Cyrum Alexandriae, Honorium Romae, Sergium, Phyrrhum, Paulum, Petrum, qui in hac a deo custodita civitate praesederant, Macarium qui fuit Antiochensium episcopus, Stephanum eius discipulum, et insipientem Polychronium; hac ratione

1 τῷ om.VaLauCo 3 θελήσ. ἢ θ. κ. δ. φυσικὰς om.VatA post οἰκον. ponit Amb l. 31-37 ordo diverse perturbatus in AAmb ‖ ἢ δύο inc. Vati 7 θεοῦ om.Co ὅτι ὁ ἅγιος Μάξιμος φησὶ μὴ εἶναι τὸν Ὀνώριον τοιαύτης δόξης marg.B[1] 8 (δοξ.)καὶ add. Amb 9 τοὺς τὸ... παραχ. om.hic, ponit post ἐκδιδάξ. LAVati καὶ ἓν θ... ἐκδιδάξασα Amb 12 τοῦ θεοῦ om.VVaBen Ἰ. Χρ. om.L Χ. τ. θεοῦ ⌐⌙ Vati 14 (φαμ.) δὴ add.VVaLAVati om.Rel 15 τῆς om.Amb 16 (Ὀν.) τῆς LAVatiBen 18 (ἐν) αὐτῇ Va θεοφυλάκτου Vat 20 τῆς om.Lau Ἀντιοχείας Va

council has instructed us to profess the two natural wishes, or wills, and two natural energies in the <incarnate> oeconomy of our one Lord Jesus Christ, the true God; and has condemned by a vote of piety those who falsify the correct doctrine of truth by teaching the people that there is in our Lord Jesus Christ but one will and one energy, namely, Theodore of Pharan, Cyrus of Alexandria, Honorius of Rome, Sergius, Pyrrhus, Paul and Peter, former bishops of this God-guarded city, Macarius, the former bishop of Antioch, his disciple Stephanus, and the mindless Polychronius. Thereby has the council



τεῦθεν ἀνέπαφον τηροῦσα τὸ κοινὸν
σῶμα Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.
Καὶ συνελόντι φάναι, πάντων τῶν ἐν
τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ διαπρεψάν-
5 των ἀνδρῶν, οἳ γεγόνασι φωστῆρες
ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες,
τὴν πίστιν κρατεῖν βεβαίαν καὶ μέχρι
συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀσάλευτον
διαμένειν θεσπίζομεν καὶ τὰ αὐτῶν
10 θεοπαράδοτα συγγράμματά τε καὶ
δόγματα· πάντας ἀποβαλλόμενοί τε
καὶ ἀναθεματίζοντες, οὓς ἀπεβάλ-
λοντο καὶ ἀνεθεμάτισαν, ὡς τῆς ἀ-
ληθείας ἐχθροὺς καὶ κατὰ θεοῦ φρυα-
15 ξαμένους κενὰ καὶ ἀδικίαν εἰς ὕψος
ἐκμελετήσαντας.
Εἰ δέ τις τῶν ἁπάντων μὴ τὰ
προειρημένα τῆς εὐσεβείας δόγμα-
τα κρατεῖ καὶ ἀσπάζεται καὶ οὕτω

commune corpus domini nostri Iesu Christi, intactum servavit.
Atque ut paucis dicamus, omnium virorum, qui in dei ecclesia enituerunt et luminaria in mundo vitae verbum dispensantia fuerunt, firmam fidem valere et usque ad consummationem saeculi inconcussam permanere sancimus, eorumque scripta ac decreta divinitus tradita; reicimus et anathematizamus omnes quos illi reiecerunt et anathematizarunt ut veritatis inimicos qui et adversus deum inaniter fremuerunt et iniustitiam arroganter meditati sunt.
Si quis autem ex omnibus praefata pietatis decreta non tenet et amplectitur, sicque opinatur et praedi-,

1 τηροῦμεν LVati 2 Χριστοῦ om.M 3 συνελόντι VVaVatLLauLaurMCCo ABVatiBen συνελθόντι Pal συνελόντα Rel 4 τοῦ θεοῦ ἐκκλ. ⌐⌙ VVaPal LMVatiBen 6 ἐν κ. φωστ. ⌐⌙ Ben 10 (καὶ) πάντα add.A (συγγρ.) τε om.LA s.l.Laur[1] 11 πάντας om.LAVati τε om.Vati 12 οὓς ἀπ. τ. κ. ἀ. om.VatPalLaurMCCo ἀπεβάλλοντο VVaLauBenLauch ἀπέβαλάν τε A ἀπέβαλαν L 13 τοὺς (τ. ἀλ.) add.M 14 τοῦ (θ.) add.VaLLaA φρυαξάμενος Vat 15 (κενὰ) καὶ μάταια (κ. ἀ.) V τὸ (ὕ.) add.VCCoAVati 16 ἐκμελετήσαντες Va μελετήσαντας LLaurBVati 18 δόγμ. τ. ε. ⌐⌙ VVaLau 19 ἀσπάζεται VVaLLauLaurCCoBenLauch ἀσπάζοιτο Rel ἀσπάζηται VatPal

kept intact the common body of Christ our God.
In a word, we decree that the faith of all the men who have distinguished themselves in the Church, having become shining lights in the world, holding forth the word of life (cf. Phil. 2,15/16), should firmly prevail and remain unshaken until the end of time, together with their God-imparted writings and teachings; and we reject and anathematize all those whom they have rejected and anathematized as enemies of truth, who have uttered arrogant vanities against God and meditated unrighteousness loftily (cf. Ps. 72[73],8).
If anyone at all does not receive and embrace the aforesaid doctrines of true piety, and does not so hold and proclaim, but rather attempts to oppose

δοξάζει τε καὶ κηρύττει, ἀλλ' ἐξ ἐναντίας ἰέναι τούτων ἐπιχειρεῖ, ἔστω ἀνάθεμα κατὰ τὸν ἤδη προεκτεθέντα ὅρον ὑπὸ τῶν προδηλωθέντων ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων, καὶ τοῦ χριστιανικοῦ καταλόγου ὡς ἀλλότριος ἐξωθείσθω καὶ ἐκριπτέσθω· ἡμεῖς γὰρ οὔτε προστιθέναι τι, οὔτε μὴν ὑφαιρεῖν κατὰ τὰ προορισθέντα παντελῶς διεγνώκαμεν ἢ καθ' ὁντιναοῦν δεδυνήμεθα λόγον.

cat, sed iis contra adversari conatur, sit anathema, secundum supra expositorum sanctorum et beatorum patrum decretum, et e christiano quoque catalogo ut alienus expungatur et expellatur; nos enim iuxta quae praefinita sunt quidquam neque adicere neque adimere omnino statuimus vel ullo potuimus modo.

## B

Ἐπιβεβαίωσις τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων καὶ τῶν πατρικῶν παραδόσεων καὶ τῶν προκαταρξάντων συνόδων.

Ἔδοξεν δὲ καὶ τοῦτο τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ συνόδῳ κάλλιστά τε καὶ σπουδαιότατα, ὥστε μένειν καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν βεβαίους καὶ ἀσφαλεῖς πρὸς ψυχῶν

## II

Confirmatio constitutionum apostolorum, patrum traditionum et synodorum praecedentium.

Hoc quoque huic sanctae synodo optime maximeque visum est abhinc deinceps ad animarum medelam et morborum animi curatio-

1 (δοξ.) τε om.Va δοξάζεται Vati 2 τούτων ἰ. ἐ. ⌐⌙ La 4 ἐκτεθέντα Rh 5 ἁγίων om.M 6 χριστιανοῦ PalLLaurCCo ικ s.l.Laur¹ χριστιανῶν LaB 7 ἐξωκείσθω VLau ἐξωσθήτω A 8 ἐκπιπτέτω Rh 9 ὑφαιρεῖν VVaVatPal LaLauLaurColMCCoBBenLauch ἀφαιρεῖν Rel 10 (τὰ) προδηλωθέντα Amb 11 καθ' ὅντινα λόγον οὖν δεδ. ⌐⌙ Amb **B** 17 δὲ om.TBr (ἔδ.) τοίνυν LAVati δὲ καὶ τοῦτο om.LAVati 18 καὶ (ἀ.τ.) om.L 20 βεβαίως ψυχικῶν M

**B** IV 1 VII 1 Ap. 85

them, he shall be anathema in accordance with the decree already set forth by the aforementioned holy and blessed Fathers, and he shall be expelled and rejected as a stranger from the number of Christians; for we are resolved and cannot, for any reason whatsoever, either add anything or make any deletion from that which has previously been decreed.

### 2. Confirmation of the Apostolic constitutions, of the traditions of the Fathers, and of the previous councils.

It is the most noble and serious resolve of this holy council that the eighty-five canons which have come down to us under the name of the holy and glorious Apostles, received and confirmed by the holy and blessed Fathers



θεραπείαν καὶ ἰατρείαν παθῶν τοὺς ὑπὸ τῶν πρὸ ἡμῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων δεχθέντας καὶ κυρωθέντας, ἀλλὰ μὴν καὶ παραδοθέντας ἡμῖν ὀνόματι τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων ὀγδοήκοντα πέντε κανόνας. Ἐπειδὴ δ' ἐν τοῖς τοιούτοις κανόσιν ἐντέταλται δέχεσθαι ἡμᾶς τὰς τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος διατάξεις, αἷστισι πάλαι ὑπὸ τῶν ἑτεροδόξων ἐπὶ λύμῃ τῆς ἐκκλησίας νόθα τινὰ καὶ ξένα τῆς εὐσεβείας παρενετέθησαν, τὸ εὐπρεπὲς κάλλος τῶν θείων δογμάτων ἡμῖν ἀμαυρώσαντα, τὴν τῶν τοιούτων διατάξεων προσφόρως ἀποβολὴν πεποιήμεθα πρὸς τὴν τοῦ χριστιανικωτάτου ποιμνίου οἰκοδομὴν καὶ ἀσφάλειαν, οὐδαμῶς ἐγκρίνοντες τὰ τῆς αἱρετικῆς ψευδολογίας κυήματα, καὶ τῇ γνησίᾳ τῶν ἀποστόλων καὶ ὁλοκλήρῳ διδαχῇ παρενείροντες.

nem firmos securosque manere LXXXV canones, qui a sanctis et beatis patribus qui nos praecesserunt, suscepti ac confirmati atque adeo nobis traditi sunt sanctorum et gloriosorum apostolorum nomine. Quoniam autem in his canonibus nobis praeceptum est, ut eorundem apostolorum per Clementem constitutiones susciperemus, quibus iam olim ab hæreticis adulterina quaedam et a pietate aliena in corruptelam ecclesiae introducta sunt, quae divinorum nobis decretorum elegantem speciem obscuraverunt, has constitutiones ad christianissimi gregis aedificationem ac securitatem opportune reiecimus, haereticae falsitatis foetus nequaquam admittentes neque germanae apostolorum doctrinae eos inserentes.

1 καὶ ἰατρείαν om.M (παθ.) τοῖς B 2 (ἡ.) ὁσίων (κ. μ.) VVaLau καὶ μακ. π... ὀν. τ. ἁγίων om. VatCCoB 3 λεχθέντας (κ. κ.) Va 4 (ἀλ.) μὴν om.Va ἀλλὰ μ. κ. παραδοθ. om.As 5 καὶ ((ἐνδ.) om.M 6 (ἀποστ.) ἐκτεθέντας add. CCo 7 δὲ (ἐν. τ.) LaLaurCCo (ἐν τ.) τοιούτοις VVaLauBen τούτοις Col 8 ἐντέτακται VVa ἡμᾶς δ. ⌐⌙ La 9 ἁγίων αὐτῶν ⌐⌙ As (τῶν) αὐτῶν om. LaAmb 13 τῆς εὐσεβείας om.Co παρετέθησαν LLaCAVati 14 (τὸ) ὑγιὲς (κάλλ.) Va 15 ἀμαυρώσαντες L 16 τοιγαροῦν (τὴν τ.) add. LAVati 17 ποιούμεθα LAVati πρὸς om.AmbVati 19 καὶ om.Amb.

before us, should henceforth remain firm and secure, for the healing of souls and curing of passions. But whereas we are commanded in these canons to accept the constitutions of the same holy Apostles transmitted by Clement, in which certain spurious passages, foreign to true piety, have been inserted to the detriment of the Church by heretics, obscuring from us the comely beauty of divine doctrines; we have accordingly rejected these constitutions, for the edification and security of the most Christian flock, in no wise admitting the notions of heretical falsehood, nor inserting them in the genuine and perfect teaching of the Apostles.

Ἐπισφραγίζομεν δὲ καὶ τοὺς λοιποὺς πάντας ἱεροὺς κανόνας, τοὺς ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων ἡμῶν ἐκτεθέντας, τουτέστι τῶν τε
5 ἐν Νικαίᾳ συναθροισθέντων τριακοσίων δεκαοκτὼ ἁγίων πατέρων, καὶ τῶν ἐν Ἀγκύρᾳ· ἔτι μὴν καὶ τῶν ἐν Νεοκαισαρείᾳ, ὡσαύτως καὶ τῶν ἐν Γάγγραις· πρὸς δὲ καὶ τῶν ἐν
10 Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας· ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας· προσέτι καὶ τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα, τῶν ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι συνελθόντων πόλει, καὶ τῶν
15 διακοσίων, τῶν ἐν τῇ Ἐφεσίων μητροπόλει τὸ πρότερον συναγηγερμένων, καὶ τῶν ἐν Καλχηδόνι, τῶν ἑξακοσίων τριάκοντα ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων· ὡσαύτως καὶ τῶν
20 ἐν Σαρδικῇ· ἔτι μὴν καὶ τῶν ἐν Καρθαγένῃ· προσέτι γε μὴν καὶ τῶν

Obsignamus etiam reliquos omnes sacros canones, qui a sanctis et beatis nostris patribus expositi sunt, id est, a CCCXVIII sanctis patribus, qui Nicaeae convenerunt: ab iisque qui Ancyrae, et ab iis etiam qui Neocaesareae, similiter et ab iis qui Gangris convenerunt; praeterea et ab iis qui Antiochiae in Syria, atque ab iis etiam qui Laodiceae in Phrygia congressi sunt; praeterea autem et a CL patribus, qui in hac a deo custodita et imperiali civitate convenerunt; et a CC qui in Ephesiorum metropoli primum coacti sunt; et a DCXXX sanctis et beatis patribus, qui Chalcedone coadunati sunt; similiter et ab iis qui Sardicae et qui Carthagine et qui rursum in hac a deo custodita et imperiali

2 ἱερ. π. ⌐⌙ L ἅπαντας (ἱ. κ.) VaA 4 τε (ἐν N.) om. LCoAVati (N.) συνόδῳ add.As 5 συνηθροισμένων B 6 (δέκα) καὶ C (ἁγ.) θεοφόρων add.T θεοφόρων ἁγ. BrLauch θεοφόρων omittens ἁγ. add.Bev 7 (Ἀ.) ὡσαύτως As (N.) ἔτι μὴν As (ὡσ.) δὲ add.Amb ἔτι μ. κ. τ. ἐν. Νεοκ. om.Bev 9 Γάγγρᾳ CoB δὲ τ. ⌐⌙ Va τούτοις om.VVatLLaLauMCABVatiBen 11 τῶν Ἑλλαοδικείᾳ Va 14 συνελθόντων om.La πόλει συν. ⌐⌙ Laur (καὶ) τῶν om. Amb 15 Ἐφέσῳ Pal¹Co 16 συνειγερμένων Amb 17 Καλχηδόνι VVa LauBBen Χαλκ. Rel τῶν (ἑξακ.) om.LLaLauA 18 καὶ μακαρίων om.LMA Vati 20 τῇ (Σαρδ.) add.Vat τῶν (ἐν K.) om.Co 21 Καρταγένῃ Lau γε

We confirm also all the other sacred canons which have been set forth by the holy and blessed Fathers, that is, of the three hundred and eighteen holy Fathers who assembled in Nicaea, and of those in Ancyra; also of those in Neocaesarea, as well as of those in Gangra; furthermore, of those in Antioch in Syria, and also of those in Laodicea in Phrygia; moreover, of the hundred and fifty who gathered in this God-guarded imperial city, of the two hundred who came together first in the metropolis of Ephesus, and of the six hundred and thirty holy and blessed Fathers in Chalcedon; likewise, of those in Sardica; furthermore, of those in Carthage; moreover, of those who came together the second time in this God-guarded imperial city under Nectarius,



αὖθις ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει συνελθόντων ἐπὶ Νεκταρίου, τοῦ τῆς βασιλίδος ταύτης πόλεως προέδρου, καὶ Θεοφίλου, τοῦ
5 γενομένου Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπισκόπου.

Ἀλλὰ μὴν καὶ Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου γενομένου Ἀλεξανδρείας μεγαλοπόλεως, καὶ Πέτρου γενομένου
10 Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος, Γρηγορίου ἐπισκόπου γενομένου Νεοκαισαρείας καὶ θαυματουργοῦ, Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας, Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρεί-
15 ας Καππαδοκίας, Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, Ἀμφιλοχίου τοῦ Ἰκονίου, Τι-

urbe convenerunt sub Nectario, regiae huius civitatis praeside, et sub Theophilo, qui fuit Alexandriae archiepiscopus.

Quin etiam obsignamus canones Dionysii, qui fuit archiepiscopus Alexandriae magnae civitatis; et Petri, qui fuit Alexandriae archiepiscopus et martyr; et Gregorii Noecaesareae episcopi et thaumaturgi; Athanasii Alexandriae archiepiscopi; Basilii archiepiscopi Caesareae in Cappadocia; Gregorii episcopi Nyssae; Gregorii theologi; Amphilo-

om.Amb 1 θεοφ. ταύτῃ ⌐⌙ C καὶ βασιλίδι om.La 2 (πόλει) συναχθέντων σὺν N. ῳ LAVati 4 πόλεως om.LLaVati (καὶ) Τιμοθέου Spi 5 ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Va Ἀλεξανδρείας Am τῆς Ἀλεξανδρέων LaurVaLLa (Ἀλ.) μεγαλοπόλεως Laur Amb ἀρχιεπ... Ἀλεξ. (l. 10) om.BVati γενομ... Διον. ἀρχ. om.V (Ἀλεξ.) μεγαλ. ἀρχ. ἀλλὰ μὴν κ. Δ. ἀ. γεν. om.Amb 7 (καὶ) τοὺς add.MBen 8 γεναμένου A γενομένου om.Ben ἀρχ. τῆς αὐτῆς add.Ben Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως CoBen 9 (Π.) γενομένου om.LAsVatiBen (Π.) ἀρχιεπισκόπου add.Ben 10 (μάρτ.) τῆς αὐτῆς Ἀλεξανδρείας Ben καὶ Π.... μάρτ. om.VatPalColLaMCo ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Ἀλεξανδρείας πόλεως καὶ μ. L Vati τῆς αὐ. πόλ. marg.Amb τῆς αὐ. Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως κ. μ. As τῆς αὐ. Ἀλ. ἐπισκόπου C καὶ (Γρ.) om.VVaVatPalLaLaurMCCoBBenLauch add. Rel 11 Γρ. ἀρχιεπισκόπου γεναμένου N. ⌐⌙ LAsVati γενομένου om.Ben (γεν.) Καισαρείας VatCCo 13 (Ἀλεξ.) ἐπισκόπου ⌐⌙ As 14 Βασιλ. ἀρχιεπ. marg.L om.Vat Καισαρ. Καππαδ., 15 Γρηγορίου ἐπισκόπου om.Amb Vati 17 (Ἀμφ.) ἐπισκόπου add.VaAs τοῦ om.La Τιμ... τὸ πρότ. om.B

bishop of this imperial city, and Theophilus, formerly archbishop of Alexandria; also of Dionysius, formerly archbishop of the great city of Alexandria; of Peter, formerly archbishop and martyr of Alexandria; of Gregory the Wonderworker, formerly bishop of Neocaesarea; of Athanasius, archbishop of Alexandria; of Basil, archbishop of Caesarea; of Gregory, bishop of Nyssa; of Gregory the Theologian; of Amphilochius of Iconium; of Timothy the

μοθέου ἀρχιεπισκόπου γενομένου Ἀλεξανδρείας τοῦ προτέρου, Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως, Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Ἀλεξανδρείας μεγαλοπόλεως καὶ Γενναδίου πατριάρχου γενομένου τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως· ἔτι μὴν καὶ τὸν ὑπὸ Κυπριανοῦ, τοῦ γενομένου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἄφρων χώρας καὶ μάρτυρος, καὶ τῆς κατ᾽ αὐτὸν συνόδου ἐκτεθέντα κανόνα, ὃς ἐν τοῖς τῶν προειρημένων προέδρων τόποις καὶ μόνον, κατὰ τὸ παραδοθὲν αὐτοῖς ἔθος ἐκράτησε.

Καὶ μηδενὶ ἐξεῖναι τοὺς προδηλωθέντας παραχαράττειν κανόνας ἢ ἀθετεῖν ἢ ἑτέρους παρὰ τοὺς προκειμένους παραδέχεσθαι κανόνας, ψευ-

chii Iconii; Timothei prioris qui fuit archiepiscopus Alexandriae; Theophili archiepiscopi eiusdem Alexandrinorum magnae civitatis; Cyrilli eiusdem Alexandriae magnae civitatis archiepiscopi; et Gennadii, qui fuit patriarcha huius a deo custoditae et imperialis civitatis; praeterea vero et a Cypriano, qui Afrorum regionis fuit archiepiscopus et martyr, et a synodo qui sub eo fuit, editum canonem, qui in prædictorum praesulum locis et solum, secundum traditam eis consuetudinem, viguit.

Nemini liceat praefatos canones adulterare vel abolere vel canones alios atque hos admittere, a quibusdam falsa adiecta inscriptione com-

1 γενομένου om.VLLauBenPed γεναμένου AVati 2 προτέρου, VaLaurCA VatiBen τὸ πρότερον, Rel προτέρου Θεοφ. VVatPalLaLauMCoLauch Θεοφίλ... Ἀ. μεγαλοπόλ. marg.Vat om.VaLAmbVati 3 αὐτῆς om.LaLauLaurMAB Ἀλεξανδρομεγαλοπόλεως Ped 4 μεγαλοπόλ. om.Lau τῆς αὐτῆς et μεγαλοπ. om.Ben μεγαλοπ. ἀρχ. ⌐⌙ C Κυρ. ἀρχ. Ἀλ. om.LaLaurPal 5 τῆς αὐτῆς add.VVaVatLCCoABBenVati om.Rel Ἀλεξανδρέων VVatMCCoBen μεγαλοπόλεως add.VVatLMCCoABen καὶ om.VaLBVati 7 γεναμένου AVati γενομένου om.Ben ταύτ. τ. θεοφ. ⌐⌙ L 9 τῶν (ὑπὸ) L Κυπρ... ἀρχιεπ. om. Vati 10 γενομένου om.A 12 (τῆς) καυτὸν Vati 13 ἐκτεθέντων κανόνων LAVati 14 προειρημένων τόπων προέδροις Va προειρημένων om.VatPalLa LaurMCCo 16 ἐκράτει AVati 18 κανόν. παραχ. ⌐⌙ VLau (ἀθετ.) ἢ καθοντιναοῦν τρόπον παραποιεῖν add.VaLAVati 20 δέχεσθαι VaLAsVati κανόνας

First, formerly bishop of Alexandria; of Theophilus, archbishop of the same great city of Alexandria; of Cyril, also archbishop of the great city of Alexandria; of Gennadius, formerly patriarch of this God-guarded imperial city; and also the canon set forth by Cyprian, formerly archbishop and martyr of the land of the Africans, and by the council under him, which canon has remained in force only in the regions of the aforesaid bishops, in accordance with the custom handed down to them.

No one shall falsify the preceding canons, nor reject them, nor receive any



δεπιγράφως ὑπό τινων συντεθέντας τῶν τὴν ἀλήθειαν καπηλεύειν ἐπιχειρησάντων. Εἰ δέ τις ἁλῷ κανόνα τινὰ τῶν εἰρημένων καινοτομῶν ἢ ἀνατρέπειν ἐπιχειρῶν, ὑπεύθυνος ἔσται κατὰ τὸν τοιοῦτον κανόνα, ὡς αὐτὸς διαγορεύει, τὴν ἐπιτιμίαν δεχόμενος καὶ δι᾽ αὐτοῦ, ἐν ᾧ περ πταίει, θεραπευόμενος.

positos, qui veritatem cauponari conati sunt. Si quis autem se praedictorum canonum quempiam innovare vel subvertere conari deprehensus sit, obnoxius erit secundum hunc canonem, ut is pronuntiat, poenae luendae et per eum, in quo offendit, medelae suscipiendae.

## Περὶ ἱερέων καὶ κληρικῶν

## De sacerdotibus et clericis

### Γ

Περὶ καθέδρας πρεσβυτέρων τῶν δυσὶ γάμοις προσομιλούντων ἢ μετὰ τὴν χειροτονίαν συνάλλαγμα γαμικὸν ποιουμένων καὶ τῶν χήραν ἢ ἐκβεβλημένην λαμβανόντων.

### III

De sede presbyterorum, qui ad secundas nuptias transeunt, vel qui post ordinationem matrimonium ineunt eorumque qui viduam vel a marito dimissam uxorem ducunt.

Ἐπειδὴ δὲ ὁ εὐσεβὴς καὶ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεὺς τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ οἰκουμενικῇ προσεφώνησε συν-

Et quoniam pius Christum amans imperator noster hanc sanctam et oecumenicam synodum alloquendo

om.Vat ψευδεπιγράφους Ben 1 τινα om.Pi. 4 (εἰρημ.) καὶ νόμων (ἢ) Lau 5 ἔστω L 6 κανόν. τ. τοι. ⌐⌙ V 7 ὡσαύτως (διαγ.) V ἐκδεχόμενος La Γ 17 ἐπεὶ δὲ Va δὲ om.Vati εὐσεβέστατος LAVati 18 βασ. ἡ. ⌐⌙ Lau

Γ VI 26 Ap. 17-18-19 Bas. 12-27

others than these here set forth, those composed spuriously by certain men who have attempted to traffic in the truth. If anyone is found innovating or trying to subvert any of the aforementioned canons, he shall be liable under the same canon, receiving the penalty which it prescribes and being corrected by the very thing against which he has transgressed.

*Concerning priests and clerics*

3. Concerning the seating of presbyters who have married twice, or have married after their ordination, and of those who have made a covenant of marriage with a widow or repudiated woman.

[Whereas][1] our pious and Christ-loving Emperor, in his address to this holy ecumenical council, has requested that it should make pure and faultless

[1] For the sake of greater clarity, *'whereas'* has sometimes been placed within square brackets so as to permit translation by shorter English sentences.

ὁδῷ, ὥστε τοὺς ἐν κλήρῳ καταλεγομένους καὶ ἄλλοις τὰ θεῖα διαπορθμεύοντας καθαροὺς ἀποφῆναι καὶ λειτουργοὺς ἀμώμους καὶ τῆς 5 νοερᾶς τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ θύματος καὶ ἀρχιερέως θυσίας ἀξίους, ἀνακαθᾶραί τε τὰ ἐξ ἀθέσμων γάμων τούτοις ἐπιτριβέντα μύση· πρὸς τοῦτό τε τῶν τῆς Ῥωμαίων ἁγιωτάτης 10 ἐκκλησίας τὸν τῆς ἀκριβείας τηρηθῆναι κανόνα προτιθεμένων, τῶν δὲ ὑπὸ τὸν τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως θρόνον τὸν τῆς φιλανθρωπίας καὶ συμπαθείας, εἰς ἓν 15 ἀμφότερα μίξαντες πατρικῶς ὁμοῦ καὶ θεοφιλῶς, ὡς μήτε τὸ πρᾶον ἔκλυτον, μήτε στυφὸν τὸ αὐστηρὸν καταλείψοιμεν, καὶ μάλιστα τοῦ ἐξ ἀγνοίας πτώματος εἰς οὐκ ὀλίγον 20 ἀνδρῶν πλῆθος διήκοντος, συνορῶ-

hortatus est, ut eos qui in clerum referuntur quique aliis divina ministrant, puros et irreprehensibiles ministros et magni dei, qui est et hostia et pontifex, sacrificio illo rationali dignos efficeret, quaeque ex nefariis nuptiis iis inusta sunt dedecora repurgaret. Quare, cum alii, qui quidem sanctissimae Romanorum ecclesiae sunt, ad severitatis canonem servandum, alii, qui sub hoc a deo custoditae et imperialis civitatis throno sunt, ad humanitatis et misericordiae canonem sequendum inclinent, nos autem utraque paterne simulque religiose in unum contemperantes ne permittamus ut quod est mite, in dissolutum, quod est austerum, in aspe-

1 (ἐν) τῷ add.LABen 3 ἀποφανθῆναι Va 4 ἀμώμους καὶ om.B (καὶ) τὴν Co 5 (μεγ.) καὶ add. LauBen 6 καὶ ἀρχιερέως om.AVati 7 (τε) καὶ add. LCo 8 (τοῦτό) τε add.VPalLMAVati om.Rel τούτῳ τε VatLaLau τούτων τε VaCCoBBen 9 τῶν τῆς... ἐκκλ. om.Vati (τῶν) μὲν s.l.Laur[1]om.VVaVat PalLLaLauCCoABBen add.Rel (τε) καὶ τὸν LA 10 (ἀκρ.) ῥηθῆναι Vati 11 προτιθέμενον LAVati προστιθεμένων B τὸν δὲ LAVati 12 ὑπὸ τῶν Va s.l. Laur[1] ὑπὸ τὸν om.LACoBVati τοῦ (θεοφ.) Amb καὶ om.Vat 13 τὸν om. LAsVati τὸ τῆς C 15 μίξαντα B πνκῶς L (πατρ.) τε add.Va 17 ἔγκλυτον Vati (μήτε) τὸ add.A τῦφον Vati 18 καταλείψωμεν Lau 19 πταίσματος Ben 20 (συνορ.) ὅτι Co

ministers of those enrolled in the clergy who transmit divine things to others, so that they may be worthy of the spiritual sacrifice of the great God who is at once sacrifice and high priest, and that it should cleanse the defilement which has attached to them through unlawful marriages. Furthermore, whereas those of the most holy Church of Rome are disposed to follow the rule of strict observance, whilst those under the see of this God-guarded imperial city the rule of clemency and compassion, we have combined both into one in a manner at once in keeping with the Fathers and pleasing to God, admitting neither unrestrained mildness nor harsh severity, especially since error resulting through ignorance has affected not a few men. Thus we de-



μεν, ὥστε τοὺς μὲν δυσὶ γάμοις περιπαρέντας καὶ μέχρι τῆς πεντεκαιδεκάτης τοῦ διελθόντος ἰανουαρίου μηνὸς τῆς παρελθούσης τετάρτης 5 ἰνδικτιῶνος, ἔτους ἑξακισχιλιοστοῦ ἑκατοστοῦ ἐννενηκοστοῦ ἐννάτου, δουλωθέντας τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ μὴ ἐκνῆψαι ταύτης προελομένους, καθαιρέσει κανονικῇ ὑποβαλεῖν.

10 Τοὺς δὲ τῷ τοιούτῳ μὲν τῆς διγαμίας πάθει περιπεσόντας, πρὸ δὲ τῆς ἡμῶν συνελεύσεως τὸ συμφέρον ἐπεγνωκότας καὶ τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῶν περικόψαντας καὶ πόρρω τὴν ξένην 15 ταύτην καὶ νόθον συμπλοκὴν ἐκδιώξαντας, ἢ καὶ ὧν αἱ κατὰ δεύτερον γάμον γυναῖκες ἤδη τετελευτήκασιν, ἢ καὶ αὐτοὶ πρὸς ἐπιστροφὴν εἶδον, μεταμαθόντες τὴν σωφροσύνην καὶ 20 τῶν πρώην αὐτοῖς παρανομηθέντων ταχέως ἐπιλαθόμενοι, εἴτε πρεσβύ-

rum cedat, maxime ex ignorantia lapsu in non exiguam hominum multitudinem pervadente, decernimus ut qui secundis nuptiis implicati sunt et usque ad XV praeteriti mensis Ianuarii praeteritae IV indictionis anni VICXCIX peccato servierunt neque ab eo resipiscere voluerunt, eos depositioni canonicae subiciamus.

Eos autem, qui, cum hoc quidem digamiae probro implicati essent, ante nostram autem congressionem id quod est utile agnoverunt et malum a se absciderunt et hanc alienam et adulterinam congressionem procul abegerunt; vel eos etiam, quorum uxores in secundis nuptiis iam mortuae sunt, vel eos etiam qui ad conversionem respexerunt et continentiam didicerunt et priorum suarum iniquitatum obliti sunt, visum est hos, sive presbyteros sive diaconos sive subdiaconos, ab omni

2 τῆς om.Co 3 παρελθόντος Bev 5 ἰνδ. τ. διελθ. ⌐⌐ Vati ςρϞθ VVa VatPalLLauLaurMCCoABVatiSpiPedPi ςρκθ La κ in ς La[1] [ἐνενηκοστοῦ] add.Lauch om.Rel 8 κανονικῇ om.M 9 ὑποβάλλειν L ὑποβάλαι VVaPal LauBen 10 (διγ.) μύσει Bev 11 παραπεσόντας TBevSpi πρὸς δὲ VatAmb τὴν ἡμετέραν ἐπίγνωσιν Amb 12 συνελεύσεως VVaLLauAVatiBen ἐπιγνώσεως Rel 17 τελευτήκασι Vati 18 αὖτα Vati καὐτοὶ Ben 21 (ταχ.) ἐπιστρο-

cree that those who entered into a second marriage, enslaved to sin, and still had not chosen to mend their ways by the fifteenth of January last, of the past fourth Indiction, of the year Six Thousand One Hundred and Ninety-Nine, should be subject to canonical deposition.

As for those, however, who fell into this error of two marriages but, having recognized their own advantage before the time of our assembly, cut the evil off from themselves and chased far away this foreign and illegitimate association, or whose second wives were already deceased, or who themselves saw to their own reform, learning prudence anew and promptly ban-

τεροι εἴτε διάκονοι εἴτε ὑποδιάκονοι ὄντες τυγχάνοιεν, τούτους ἔδοξε πεπαῦσθαι μὲν πάσης ἱερατικῆς λειτουργίας ἤτοι ἐνεργείας, ἤδη ἐπὶ ῥητόν τινα χρόνον ἐπιτιμηθέντας, τῆς δὲ τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν καὶ στάσιν μετέχειν, ἀρκουμένους τῇ προεδρείᾳ καὶ προσκλαίοντας τῷ κυρίῳ συγχωρηθῆναι αὐτοῖς τὸ ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀνόμημα· εὐλογεῖν γὰρ ἕτερον τὸν τὰ οἰκεῖα τημελεῖν ὀφείλοντα τραύματα, ἀνακόλουθον.

Τοὺς δὲ γαμετῇ μὲν μιᾷ συναφθέντας, χήρα δὲ ἡ προσληφθεῖσα ἐτύγχανεν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς μετὰ τὴν χειροτονίαν γάμῳ ἑνὶ παρανόμως προσομιλήσαντας, τουτέστι πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ ὑποδιακόνους, ἤδη ἐπὶ βραχύν τινα χρόνον

quidem sacerdotali ministerio seu exercitio cessare, per praefinitum aliquod tempus iam punitos, iam in honore cathedrae et stationis partem habere, prima sede contentos et dominum implorantes, ut sibi condonaretur peccatum ignorantiae; neque enim convenit, ut alteri benedicat is, qui debet propria curare vulnera.

Eos vero qui uni quidem uxori copulati sunt, cum vidua esset quae ducta est, similiter et eos qui post ordinationem uni matrimonio illegitime se applicarunt, hoc est presbyteros, diaconos et subdiaconos, breve per aliquod tempus a sacro

φὴν ἀληθῆ διὰ μετανοίας ποιησάμενοι, (εἴτε) LAVati ἐπιλανθανόμενοι Lau ἐπιλαβόμενοι B 1 (διάκ.) εἴτε ὑποδιάκονοι add.VaLaVatiom.Rel 2 τυγχάνουσι B 3 (ἱερ.) ἱερουργίας Co 4 ἤδη om.V ἐπὶ τηρητόν Vati 7 στάσεως A 10 ἐκ om.VLau 11 τηαμελεῖν Amb καταμελεῖν Va 14 οἱ δὲ γ... συναφθέντες Vati οἱ δέ γε add.A δὲ s.l.Laur[1]om.VVatPalLau τοὺς <οὖν> Ben μὲν om.L 15 (συν.) χήρα δὲ VVaVatPalLLaLauLaurCCoABVatiBen εἴ γε χήρα M εἰ χ. δὲ Bev εἰ χ. Rel δὲ om.Amb 17 παρανόμως VLauBen παρανόμῳ Rel om.Bev 18 πρεσβύτερος κ. διάκονος καὶ ὑπο.ς B καὶ (δ.) om. VVaLauBen

ishing their former transgressions to oblivion, be they presbyters or deacons or subdeacons, it is resolved that they should cease from all sacerdotal service and activity; they are to be subject to a penalty for a prescribed time, but may retain the honour of seating and position in accordance with their rank; they are to content themselves with their seats in front, imploring the Lord's forgiveness of the iniquity committed in ignorance; for it is incongruous that one who must tend his own wounds should give his blessing to another.

As for those joined to one wife, this woman having been a widow, as well as those who unlawfully married after their ordination, that is, presbyters, deacons and subdeacons, after they have been excluded from holy service



εἰρχθέντας τῆς ἱερᾶς λειτουργίας καὶ ἐπιτιμηθέντας, αὖθις αὐτοὺς ἐν τοῖς οἰκείοις ἀποκαταστῆναι βαθμοῖς, μηδαμῶς ἐν ἑτέρῳ μείζονι προκόπτοντας βαθμῷ, προδήλως διαλυθέντος αὐτοῖς τοῦ ἀθέσμου συνοικεσίου.

Ταῦτα δὲ ἐπὶ τοῖς καταληφθεῖσι μέχρι τῆς πεντεκαιδεκάτης, ὡς εἴρηται, τοῦ ἰανουαρίου μηνὸς τῆς τετάρτης ἰνδικτιῶνος ἐν τοῖς προδηλωθεῖσι πταίσμασι καὶ μόνον ἱερατικῶς ἐτυπώσαμεν, ὁρίζοντες ἀπὸ τοῦ παρόντος καὶ ἀνανεούμενοι τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα. ‘τὸν δυσὶ γάμοις συμπλακέντα μετὰ τὸ βάπτισμα ἢ παλλακὴν κτησάμενον μὴ δύνασθαι εἶναι ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ·’ ὡσαύτως καὶ ‘τὸν χήραν λαβόντα ἢ ἐκβεβλημένην ἢ ἑταίραν ἢ οἰκέτιν ἢ τῶν ἐπὶ τῆς σκηνῆς, μὴ δύνασθαι εἶναι ἐπίσκο-

ministerio iam prohibitos et poenae submissos, visum est rursus in proprios gradus restitui, ad alterum superiorem gradum nequaquam ascendentes, cum nefarium coniugium, ut par est, ab eis dissolutum esset.

Haec autem in eos qui deprehensi sunt usque ad XV, ut dictum est, mensis Ianuarii IV indictionis in praefatis delictis et tantum ex sacerdotali auctoritate statuimus, abhinc sancientes et renovantes canonem, qui edicit: «Eum qui secundis nuptiis post baptismum implicatus sit, vel concubinam habuerit, non posse esse episcopum vel presbyterum vel diaconum vel omnino ex sacerdotali catalogo»; Similiter et «eum qui viduam acceperit vel dimissam vel meretricem vel servam vel scenicam non posse esse episcopum vel

1 τῆς ἱερᾶς... ἐπιτιμηθ. om.B (τῆς) ἱερουργίας Ben 3 ἀποκατασταθῆναι ColL LaLaurPi βαθμοῖς... προκόπτ. om.Vati 4 μείζονι om.Bev 5 διαλυθέντας αὐτούς Ben 9 τοῦ om.Amb 10 ἐν τοῖς om.Vati (τοῖς) ῥηθεῖσι Bev 11 ἱερατικῷ L ἱερατικῶς VVaVatPalColLauLaurMTCCoABBenVatiSpi ἱερατικοῖς BevPi ἐρρῶσθαι Lauch 13 ἀνανεοῦμεν L 14 *Apost. 17* 18 ἢ διάκονον om. Va 19 ὡσαύτως καὶ... ἱερατικοῦ om.Lau 20 *Apost. 18* 21 τῆς

and subjected to a penalty for a short time, they are to be restored to their rank, though in no wise to advance to a greater one, their unlawful marriage having been manifestly dissolved.

With priestly authority we prescribe this only for those found to have committed the aforementioned offences before, as already stated, the fifteenth of the month of January of the fourth Indiction, whereas we decree and renew henceforth the canon which declares that "He who has married twice after baptism, or has taken a concubine, cannot be bishop, nor presbyter, nor deacon, nor in any wise hold sacerdotal rank;" and likewise, "He who takes to wife a widow or a repudiated woman, or a courtesan, or a house-

πον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.'

presbyterum vel diaconum vel omnino ex sacerdotali catalogo».

### Δ

Περὶ ἐπιτιμίας ἀφιερωμένῃ γυναικὶ μιγνυμένου.

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὑποδιάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης ἢ θυρωρὸς γυναικὶ ἀφιερωμένῃ θεῷ μιχθείη, καθαιρείσθω, ὡς τὴν νύμφην τοῦ Χριστοῦ διαφθείρας· εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

### IV

De poena eius qui cum muliere deo consecrata coit.

Si quis episcopus vel presbyter vel diaconus vel subdiaconus vel lector vel cantor vel ostiarius cum muliere deo consecrata coierit, deponatur utpote qui Christi sponsam corruperit; sin autem laicus, excommunicetur.

### E

Περὶ τοῦ μηδένα ἱερατικὸν ἐπεισάκτῳ θεραπαινίδι συνοικεῖν.

Μηδεὶς τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγομένων τάγματι, τῶν ἐν τῷ κανόνι

### V

Nemini ex sacerdotali ordine cum ancilla subintroducta cohabitare liceat.

Nullus eorum qui in sacerdotali ordine recensentur, absque illis

om.VaMAsBBen 1 ἢ διάκονον om.Vati (διάκ.) ἢ ὑποδιάκονον add.Va Δ' 6 (εἰ) δὲ Col ἐπίσκοπος s.l.V[1] 7 ἢ ὑποδιάκονος om.LB 9 τῷ (θ.) om.VVaVatLLaLauLaurMCCoAmbBVatiBen add.Rel 10 τοῦ om.PedHeQu 11 (λαϊκ.) εἴη add.C E 16 ἐν om.VLaCCo τῷ (ἱερ.) s.l.La[1] (ἱερ.) καταλόγῳ TBev

Δ I 9 IV 16 VI 21-44 Ap. 25 Anc. 19 Neoc. 9 Bas. 3-6-18-19-20-32-51-60
E I 3 VII 18-22 Anc. 19 Carth. 38 Bas. 88

maid, or an actress, cannot be bishop, nor presbyter, nor deacon, nor in any wise hold sacerdotal rank."

4. Concerning the penalty for one who has had carnal intercourse with a woman dedicated to God.

If any bishop, or presbyter, or deacon, or subdeacon, or reader, or cantor, or door-keeper has carnal intercourse with a woman dedicated to God, he shall be deposed, as one who has corrupted the bride of Christ; if a layman, he shall be excommunicated.

5. That no one of sacerdotal rank is to cohabit with a maidservant surrepticiously introduced.

No one of sacerdotal rank shall keep any woman or maidservant, though he



ἐμφερομένων ἀνυπόπτων προσώπων ἐκτὸς διάγων, γυναῖκα κεκτήσθω ἢ θεραπαινίδας, τὸ ἀνεπίληπτον ἑαυτῷ ἐντεῦθεν τηρῶν· εἰ δὲ παραβαίνοι τις τὰ παρ' ἡμῶν ὁρισθέντα, καθαιρείσθω. Τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ οἱ εὐνοῦχοι παραφυλαττέσθωσαν, τὸ ἄμεμπτον ἑαυτοῖς προνοούμενοι· παραβαίνοντες δέ, εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρείσθωσαν, εἰ δὲ λαϊκοί, ἀφοριζέσθωσαν.

personis a suspicione alienis, quae in canone continentur, degens, mulierem apud se habeat vel ancillam, vitae integritatem sibi ex hoc servans; si quis autem quae a nobis definita sunt transgressus fuerit, deponatur. Ab hac eadem re etiam eunuchi abstineant, providentes ut a vituperatione alieni sint: qui autem transgrediuntur, si sint quidem clerici, deponantur, si vero laici, excommunicentur.

### ς

Περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέροις ἢ διακόνοις μετὰ τὴν χειροτονίαν γάμῳ συναλλάσσειν.

Ἐπειδὴ παρὰ τοῖς ἀποστολικοῖς κανόσιν εὕρηται, 'τῶν εἰς κλῆρον προαγομένων ἀγάμων μόνους ἀναγνώστας καὶ ψάλτας γαμεῖν,' καὶ ἡμεῖς τοῦτο

### VI

Ne liceat presbyteris et diaconis post ordinationem matrimonium inire.

Quoniam in apostolicis canonibus scriptum invenitur «eorum qui non ducta uxore ad clerum promoventur, solos lectores et cantores postea

Br.Lauch 1 ἐμφερομένων om.A 2 γύναια BSpi 3 θεραπαινίδας VaLaMCCoABVatiBenSpi αὐτῷ Va θερ. α Rel 6 ταὐτὸ δὲ VL 7 παραφυλαττέτωσαν PalMBen (ἄ.) αὐτοῖς L 10 ἀφοριζέσθω VatLaur ς 16 (ἐπ.) καὶ add.VVaAVatiBen (ἐπ.) δὲ add.B παρὰ om.Vati 17 *Apost. 26* εὕρηται VatPalLaLaurCCoBenLauch ηὕρηνται Lau εἴρηται Rel προσαγομένων AVatTHeQuBev

ς IV 14-15 Ap. 26 Anc. 13 Carth. 16-25

may live with persons defined by canon as above suspicion, thus preserving for himself a blameless reputation; if anyone disobeys our decree, he shall be deposed. Eunuchs shall also refrain from doing the same, taking thought for their irreproachability; in the case of transgression, if they are clerics, they shall be deposed, if laymen, excommunicated.

6. That presbyters and deacons cannot marry after their ordination.

Whereas it is stated in the Apostolic canons that "From amongst the celibate men promoted to the clergy, only the readers and cantors may marry," so do we, observing this, decree that henceforth no subdeacon, nor deacon, nor

παραφυλάττοντες, ὁρίζομεν, ἀπὸ τοῦ νῦν μηδαμῶς ὑποδιάκονον ἢ διάκονον ἢ πρεσβύτερον μετὰ τὴν ἐπ᾽ αὐτῷ προερχομένην χειροτονίαν, ἔχειν ἄδειαν γαμικὸν ἑαυτῷ συνιστᾶν συνοικέσιον· εἰ δὲ τοῦτο τολμήσοι ποιῆσαι, καθαιρείσθω. Εἰ δὲ βούλοιτό τις τῶν εἰς κλῆρον προερχομένων γάμου νόμῳ συνάπτεσθαι γυναικί, πρὸ τῆς τοῦ ὑποδιακόνου ἢ διακόνου ἢ πρεσβυτέρου χειροτονίας τοῦτο πραττέτω.

uxorem posse ducere», et nos hoc servantes decernimus ne dehinc subdiacono vel diacono vel presbytero post peractam sui ordinationem coniugium inire ullo modo liceat; si autem hoc facere ausus fueri, deponatur. Si quis autem eorum, qui in clerum veniunt, velit lege matrimonii mulieri coniungi, ante ordinationem subdiaconalem vel diaconalem vel presbyteralem, hoc faciat.

## Z

Περὶ τοῦ μὴ πρότερον πρεσβυτέρου διάκονον καθέζεσθαι.

Ἐπειδὴ μεμαθήκαμεν ἔν τισι τῶν ἐκκλησιῶν διακόνους τυγχάνειν, ὀφφίκια ἐκκλησιαστικὰ ἔχοντας, ἐντεῦθέν τέ τινας αὐτῶν, αὐθαδείᾳ καὶ αὐτονομίᾳ κεχρημένους, πρὸ τῶν

## VII

Diaconus ante presbyterum ne sedeat.

Quoniam in quibusdam ecclesiis diaconos officia ecclesiastica habere didicimus et ex hoc nonnullos eorum, arrogantia et licentia usos,

4 προερχομένην om.Rh προσερχομένην HeQuBr 5 γαμικὸν om.Bev 6 τολμήσει ποιήσει Va τολμήσαι (π.) La 8 προσερχομένων B 9 νόμου γάμῳ La 10 τοῦ ὑποδιακόνου ἢ om.LAVati ὑποδ. ἢ om.Amb δικα. ἢ ὑποδ. ⌐⌙ Laur 12 πραττέσθω VLau **Z** 16 (ἐπ.) δὲ add.VVatPalLauCoB (τισι) τινῶν (τ. ἐ.) Lau 18 ἔχοντας marg.Va 19 (ἐντ.) δὴ LAVati τε s.l.Laur[1]

**Z** I 18 Laod. 20

presbyter, should in any wise be at liberty to arrange for himself a matrimonial union after his ordination; if he dares to do this, he shall be deposed. If anyone entering the clergy desires to be joined in law to a woman, he shall do this before his ordination as subdeacon or deacon or presbyter.

7. That no deacon is to sit in a place of preference to a presbyter.

Whereas we have learnt that there are in some Churches deacons who occupy certain ecclesiastical offices, and that some of them on this account, with self-willed presumption, sit in places of preference to the presbyters, we



πρεσβυτέρων καθέζεσθαι, ὁρίζομεν, ὥστε τὸν διάκονον, κἂν ἐν ἀξιώματι, τουτέστιν ἐν ὀφφικίῳ τῷ οἱῳδήποτε ἐκκλησιαστικῷ τυγχάνῃ, τὸν τοιοῦτον μὴ πρὸ τοῦ πρεσβυτέρου καθέζεσθαι· ἐκτὸς εἰ μὴ τὸ πρόσωπον ἐπέχων τοῦ οἰκείου πατριάρχου ἢ μητροπολίτου ἐν ἑτέρᾳ πόλει παραγένηται ἐπί τινι κεφαλαίῳ· τότε γὰρ ὡς τὸν ἐκείνου τόπον ἀναπληρῶν τιμηθήσεται. Εἰ δέ τις τοιοῦτον τολμήσοι, τυρρανικῷ χρώμενος θράσει, διαπράξασθαι, ὁ τοιοῦτος ἐκ τοῦ οἰκείου καταβιβασθεὶς βαθμοῦ, ἔσχατος πάντων γινέσθω τοῦ ἐν ᾧπερ καταλέγεται τάγματος ἐν τῇ κατ᾽ αὐτὸν ἐκκλησίᾳ, τοῦ κυρίου ἡμῶν παραινοῦντος, μὴ χαίρειν ταῖς πρωτοκλισίαις, κατὰ τὴν ἐν τῷ ἁγίῳ εὐαγγελιστῇ Λουκᾷ ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν κειμένην διδασκαλίαν· ἔλεγε γὰρ πρὸς τοὺς

ante presbyteros sedere, statuimus, ut diaconus, etiamsi in dignitate ecclesiastica sit constitutus, id est in quovis officio, ante presbyterum ne sedeat, praeterquam si, proprii patriarchae vel metropolitae personam gerens, adsit in alia civitate ad nonnullum negotium maximi momenti expediendum; tunc enim ut locum illius implens honorabitur. Si quis autem, tyrannica usus audacia, hoc efficere ausus sit, is, ex proprio gradu deiectus, sit omnium ultimus ordinis, in quo recensetur in sua ecclesia, domino nostro praecipiente, ne primis sedibus delectemur, secundum ipsius domini et dei nostri doctrinam, quam apud sanctum evangelistam Lucam scriptam legimus: «dicebat enim invitatis parabolam, intendens quomodo primos accubitus eligerent, dicens eis:

1 καθέζονται Va ὁρίζομεν... καθέζεσθαι om.Co 2 ἐν s.l.Vaom.La 3 ὀφφικίου La τῷ om.L τοιωδήποτε Pal 6 τὸ om.CVati 9 γένηται Ben 11 (τοιοῦτόν) τι add.A τολμήσοι Va in marg. 12 χρησάμενος Co θράσει τοι. τολμ. ⌐⌙ LAVati 15 γενέσθαι Co τῷ ἐν... τάγματι LAVati 17 (ἐκκλ.) τὸ αὐτὸ δὲ φυλαχθ... ταγμάτων ex lin. 12 add.LAVati ἡμῖν PalLA 19 (πρωτοκλ.) καὶ πρωτοκαθεδρίαις add.LAVati dein usque ὑψωθήσεται (l. 18) om. LAVatiL ἐπὶ (ταῖς πρωτοκλ.) La 21 (κυρ.) ἢ κ. θ. s.l.Pal[1] ⌐⌙ LaurMCCo

decree that no deacon, even one who holds a dignity, that is, any ecclesiastical office whatsoever, should sit in a place of preference to a presbyter; unless he is in another city on some business as the deputy of his own patriarch or metropolitan: then he shall be honoured as the representative of the other. If anyone dares to do this, acting with tyrannical insolence, such a one shall be degraded from his position and shall be made the lowest of all in his rank in his Church, inasmuch as the Lord enjoins us not to rejoice in having first place, according to the teaching of our Lord and God himself in the Gospel of Luke. For, marking how those invited sought out the first places,

κεκλημένους παραβολήν, ἐπέχων
πῶς τὰς πρωτοκλισίας ἐξελέγοντο,
λέγων πρὸς αὐτούς· '"Οταν κληθῇς
ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλι-
5 θῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μήποτε
ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ'-
αὐτοῦ, καὶ ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν
καλέσας, ἐρεῖ σοι· δὸς τούτῳ τόπον·
καὶ τότε ἄρξῃ μετ' αἰσχύνης τὸν ἔ-
10 σχατον τόπον κατέχειν· ἀλλ' ὅταν
κληθῇς, πορεύθητι καὶ ἀνάπεσε
εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα, ὅταν
ἔλθῃ ὁ κεκληκώς, εἴπῃ σοι· φίλε,
προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται
15 σοι δόξα ἐνώπιον τῶν συνανακει-
μένων σοι· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυ-
τὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν
ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.' Τὸ δὲ αὐτὸ
φυλαχθήσεται καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν
20 ἱερῶν ταγμάτων, ἐπειδὴ τῶν κατὰ

cum ab aliquo ad nuptias invitatus fueris, ne in primo loco accubueris, ne forte quis te honoratior ab eo invitetur, isque qui te et illum invitavit veniat et dicat tibi: Da huic locum; et tunc incipias cum pudore ultimum locum tenere; sed cum invitatus fueris, vade et in ultimo loco accumbe, ut cum venerit qui te invitavit, dicat tibi: Amice ascende superius; tunc erit tibi gloria coram iis qui tecum accumbunt. Nam quisquis se extollit humiliabitur, qui autem se humiliat exaltabitur». Idem autem servabitur etiam in reliquis sacris ordinibus, quando-

Ben ἡμῶν om.B 1 παραβ. τοιάνδε Pal[1] ἐπέχων... πρὸς αὐτοὺς add.VVaVat ColLaLauLaurMCCoBBenSpiPi om.Rel ἐπάγων πῶς... BrLauch 3 *Lc. 14, 8-11* ἐὰν (κλ.) LaurBrLauch 5 τὴν om. πρωτοκλ. Pal[1] μήτε (ἐντιμ.) Lau 9 μετὰ (αἰσχ.) VatLaur 11 (κληθ.) πορεύθητι καὶ add.Va ἀνάπεσον B 13 (κεκλ.) σε add.Lau 14 ἀνωτέρω Ben καὶ (τότε) add.Vat 17 καὶ VVat PalLaLaurMCBBenLauch ὁ δὲ Rel 18 δὲ αὐτὸ VLaLauLaurMCCoBBenPi Lauch ⌐⌙ Rel 20 ἱερατικῶν (ταγμ.) Spi (ἱερ.) συνταγμάτων Lau

he told them a parable, saying to them: *When you are invited by someone to a wedding banquet, do not sit down at the place of honour, in case someone more distinguished than you has been invited by your host; and the host who invited both of you may come and say to you, "Give this person your place," and then in disgrace you would start to take the lowest place. But when you are invited, go and sit down at the lowest place, so that when your host comes, he may say to you, "Friend, move up higher;" then you will be honoured in the presence of all who sit at table with you. For all who exalt themselves will be humbled, and those who humble themselves will be exalted* (Luc.14,8/11). The



τὸν κόσμον ἀξιωμάτων κρείττονα
τὰ πνευματικὰ ἐπιστάμεθα.

quidem mundanis dignitatibus spiritales praestantiores esse scimus.

## H

Περὶ τοῦ καθ' ἕκαστον ἔτος σύνοδον τῶν
5 ἐπισκόπων κατ' ἐπαρχίαν γίνεσθαι ἔνθα
ἂν ὁ μητροπολίτης δοκιμάζει.

'Εν πᾶσι τὰ ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων
ἡμῶν θεσπισθέντα καὶ ἡμεῖς κρατεῖν
βουλόμενοι, ἀνανεοῦμεν καὶ τὸν κα-
10 νόνα τὸν διαγορεύοντα, 'καθ' ἕκαστον
ἔτος συνόδους τῶν ἐν ἑκάστῃ ἐπαρ-
χίᾳ γίνεσθαι ἐπισκόπων, ἔνθα ἂν ὁ
τῆς μητροπόλεως δοκιμάσῃ ἐπίσκο-
πος.' 'Επειδὴ δὲ διά τε τὰς τῶν
15 βαρβάρων ἐπιδρομάς, διά τε τὰς
προσπιπτούσας ἑτέρας αἰτίας, ἀδυ-
νάτως οἱ τῶν ἐκκλησιῶν πρόεδροι
ἔχουσι δὶς τοῦ ἔτους τὰς συνόδους
ποιεῖσθαι, ἔδοξεν ὥστε τρόπῳ παντὶ

## VIII

Synodus episcoporum quotannis in unaquaque provincia habeatur, ubi metropolitanus censeat.

In omnibus rebus ea quae a nostris sanctis patribus decreta sunt, nos quoque firma esse volentes, canonem quoque renovamus, qui iubet «uniuscuiusque provinciae episcoporum synodos quotannis haberi ubi metropolitanus episcopus aptius esse duxerit». Quoniam autem propter barbarorum excursiones et quasdam alias supervenientes causas, non possunt ecclesiarum praesides synodos bis in anno celebrare,

1 τὸν add.VatPalLaLaurCoBLauch om.Rel **H** 10 *IV 19* 11 ἑκάστης ἐπαρχίας Bev σύνοδον Vati 14 τε om.Va (τε) τινας Bev τῶν s.l.Laur[1], om. MCCoB τ. βαρβ. ἐπ. marg.L[1] 15 τὰς s.l.Laur[1] om. VatPalLauMBevBr 16 αἰτίας ἑτ. ⌐⌙ V Lau (ἔχ.) διὰ B 18 τὰς om.LVatA ποιεῖν LAVati ἔτους VVaVatPalLauLaurMCCoBen ἐνιαυτοῦ Rel 19 ὡς (τρόπῳ) MCCo τε s.l. Laur[1] παντὶ τρ. ⌐⌙ AVati

**H** I 5 IV 19 VII 6 Ap. 37 Ant. 20 Carth. 18-73-76-77-95

same shall be observed in the other holy ranks as well, for we know that spiritual dignities are better than worldly ones.

8. That a synod of the bishops of a province is to be held each year, wherever the metropolitan decides.

In our desire to observe all the decrees of our holy Fathers, we renew the canon which declares that "Synods of the bishops of each province are to be held each year, wherever the metropolitan should decide." Whereas, because of barbarian incursions and other intervening causes, the bishops of the Churches find it impossible to hold synods twice a year, it is resolved, on account of the ecclesiastical matters likely to come up, that a synod of the aforesaid bishops should by all means be held in each province once a year,

ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ τὴν τῶν προγεγραμμένων ἐπισκόπων, διὰ τὰ ὡς εἰκὸς ἀναφυόμενα ἐκκλησιαστικὰ κεφάλαια, ἑκάστῃ ἐπαρχίᾳ γίνεσθαι σύνοδον, ἀπὸ τῆς ἁγίας τοῦ πάσχα ἑορτῆς καὶ μέχρι συμπληρώσεως τοῦ ὀκτωβρίου μηνὸς ἑκάστου ἔτους, κατὰ τὸν τόπον ὃν ὁ τῆς μητροπόλεως, καθὰ προείρηται, δοκιμάσει ἐπίσκοπος. 'Τοὺς δὲ μὴ συνιόντας ἐπισκόπους, ἐνδημοῦντας ταῖς ἑαυτῶν πόλεσι καὶ ταῦτα ἐν ὑγείᾳ διάγοντας καὶ πάσης ἀπαραιτήτου καὶ ἀναγκαίας ἀσχολίας ὄντας ἐλευθέρους, ἀδελφικῶς ἐπιπλήττεσθαι.'

visum est omnino semel in anno propter exorientes, ut consentaneum est, ecclesiasticas quaestiones praedictorum episcoporum synodum haberi in unaquaque provincia, inter sanctum paschae festum et mensis octobris finem uniuscuiusque anni, in loco quem, ut supra dictum est, metropolitanus episcopus probaverit; «episcopos autem ad synodum non convenientes et in suis civitatibus commorantes et sanos et ab omni inevitabili et necessario negotio liberos, fraterne corripiendos esse».

### Θ

Περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι κληρικὸν καπηλικὸν ἐργαστήριον ἔχειν.

Μηδενὶ ἐξεῖναι κληρικῷ καπηλικὸν ἐργαστήριον ἔχειν· εἰ γὰρ τῷ τοιούτῳ εἰσιέναι ἐν καπηλείῳ οὐκ ἐπιτέ-

### IX

Ne liceat clerico cauponam habere.

Nulli licet clerico cauponariam habere tabernam; si enim in tabernam ingredi ei permissum non est, quo

1 τὴν om.Co τῶν om.Vati 2 (διὰ) τὸ Va 4 ἐν (ἐκ.) s.l. Laur[1] om.Vat PalLaMCCoBPedHeQu add.Rel 7 ὀκτωμβρίου VLa 8 (τ.) τρόπον Lau ὃν s.l. Va[1] ὁ om.Vat 9 καθὼς L 10 *IV 18* συνόντας B 11 ἐκδημοῦντας Vat 12 τὰς ἑ. πόλεις Col 14 (ἀν.) σχολῆς AVati Θ 20 ἐν (γὰρ) Co

Θ VII 22 Ap. 42-43-54 Laod. 24 Carth. 16-40

between the holy feast of Easter and the end of October, in a place to be decided, as has been said, by the metropolitan bishop. "Those bishops who do not come together, but remain in their own cities though they be in good health and have no indispensable and necessary business, are to be reprimanded in brotherly fashion."

9. That no cleric can keep a tavern.

It is forbidden for any cleric to keep a tavern. For if such a one is not



τραπται, πόσῳ μᾶλλον οὐ χρὴ αὐτὸν ἄλλοις ἐν τούτῳ διακονεῖσθαι καὶ ἃ μὴ θέμις αὐτῷ ἐγχειρεῖν; Εἰ δέ τις τοιοῦτον διαπράξοιτο, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

magis et aliis in ea ministrare non debet et porrigere quae sibi non licet suscipere. Si quis autem hoc fecerit, aut cesset aut deponatur.

### I

Περὶ τοῦ μὴ λαμβάνειν ἱερέα τόκους ἢ ἑκατοστάς.

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τόκους ἢ τὰς λεγομένας ἑκατοστὰς λαμβάνων, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

### X

Sacerdos usuram ne accipiat neve centesimas exigat.

Episcopus, vel presbyter vel diaconus, qui usuras vel centesimas quae dicuntur accipit, aut cesset aut deponatur.

### IA

Περὶ τοῦ μὴ προσοικειοῦσθαι Ἰουδαίους ἢ συλλαλεῖν ἢ ἰατρείας παρ' αὐτῶν λαμβάνειν.

Μηδεὶς τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγομένων τάγματι, ἢ λαϊκός, τὰ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα ἐσθιέτω, ἢ

### XI

Cum Iudaeis conversandum vel colloquendum non est vel ab eis medicinae accipiendae non sunt.

Nemo eorum qui in sacerdotali ordine annumerantur, vel nullus laicus, Iudaeorum azyma comedat, vel

1 οὐ χρὴ αὐτὸν marg.Va add.VLLauAVatiBen om.Rel 2 τούτοις VLLauABen οἷς (μὴ θ.) corr. supr. ἃ Laur[1] 3 αὐτὸν (ἐγχ.) VLau τις LAVatiBen τι Rel 4 πράξοιτο Vati I 9 (λεγ.) δεκάτας Vati IA 15 ἐν s.l. Laur[1] om.LauCo Amb καταλεγομένων om.TBr 21 (ἄζ.) ἔθιμα add.Vat

I I 17 Ap. 44 Laod. 4 Carth. 5-16 Bas. 14
IA Ap. 7-65-70-71 Laod. 37-38

permitted to enter a tavern, how much more inadmissible it is for him to serve others and to give them that which he is not allowed. If anyone does this, he shall cease, or he shall be deposed.

10. That no priest is to receive interest or one-per-cent charges.

If any bishop or presbyter or deacon receives interest or so-called one-per-cent charges, he shall cease, or he shall be deposed.

11. That no one is to associate with Jews, nor to converse with them, nor to receive medical treatment from them.

No one of sacerdotal rank, nor any layman, shall eat the unleavened bread of the Jews, nor associate with them, nor summon them in illness and receive

τούτοις προσοικειούσθω, ἢ ἐν νό-
σοις προσκαλείσθω καὶ ἰατρείας παρ'
αὐτῶν λαμβανέτω, ἢ ἐν βαλανείοις
τούτοις παντελῶς συλλουέσθω· εἰ δέ
5 τις τοῦτο πρᾶξαι ἐπιχειροίη, εἰ μὲν
κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ
λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

ullam cum eis familiaritatem ineat, vel in morbis eos accersat, vel ab eis medicinas accipiat, vel omnino una cum eis in balneis lavetur; si quis autem hoc facere aggressus fuerit, si sit quidem clericus, deponatur, si autem laicus excommunicetur.

## IB

Περὶ τοῦ μηδένα ἐπίσκοπον μετὰ τὴν
10 χειροτονίαν τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ συνοικεῖν.

Καὶ τοῦτο δὲ εἰς γνῶσιν ἡμετέραν
ἦλθεν, ὡς ἔν τε τῇ 'Αφρικῇ καὶ
Λιβύῃ καὶ ἑτέροις τόποις, οἱ τῶν
ἐκεῖσε θεοφιλέστατοι πρόεδροι συν-
15 οικεῖν ταῖς ἰδίαις γαμεταῖς, καὶ
μετὰ τὴν ἐπ' αὐτοῖς προελθοῦσαν
χειροτονίαν οὐ παραιτοῦνται, πρόσ-
κομμα τοῖς λαοῖς ἐντεῦθεν τιθέν-
τες καὶ σκάνδαλον. Πολλῆς οὖν ἡ-
20 μῖν σπουδῆς οὔσης τοῦ πάντα πρὸς

## XII

Nulli episcopo liceat post ordinationem una cum uxore habitare.

Porro hoc quoque ad nos perlatum est, in Africa et in Libya et in aliis locis quosdam ex iis qui illic sunt dei amantissimi praesules cum propriis uxoribus, etiam post suam ordinationem, una habitare non recusare, ex eo offendiculum et scandalum populis afferentes. Cum itaque sollicitudo nostra eo magnopere tenderet, ut omnia ad gregis nobis

1 τοιούτους TBr τοιούτοις Ben προσῳκειούσθω A ἢ ἐν ν. προσκ. om.Br. 2 προσκαλείτω Lau 3 βαλανείῳ Br 4 παντελῶς marg.Va συλλούεσθαι Va Vati εἰ δέ... καθαιρείσθω om.Lau **IB** 13 ἐν (ἑτ.) add.Va 16 ἐπ' αὐτοὺς BevBr προσελθοῦσαν LauVati 17 τῆς ἐπισκοπῆς (χειροτ.) add.VaLauB 18 ἐν (τοῖς) add.Va ἄλλοις (τιθ.) PalLaLaurMCoBHeBevPed ἐντεῦθεν VVaLLauA VatiBenBevLauch om.Rel 19 ἡμῖν om.Va σπουδ. ἡ. ⌐⌙ Co 20 (τοῦ) τὰ

**IB** VI 30-48 Ap. 5 Gangr. 4 Carth. 3-4-25

cures from them, nor in any wise bathe with them at the baths. If anyone undertakes to do this, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

12. That no bishop is to cohabit with his wife after his ordination.

It has also come to our knowledge that in Africa and Libya and other places the local bishops, most beloved of God, do not renounce living with their wives, even after their ordination, thereby causing offence and scandal to the people. Since, then, it is of great importance to us that everything should be effected for the benefit of the flock in our care, we are resolved that



ὠφέλειαν τῶν ὑπὸ χεῖρα ποιμνίων
διαπράττεσθαι, ἔδοξεν, ὥστε μηδα-
μῶς τὸ τοιοῦτον ἀπὸ τοῦ νῦν γίνε-
σθαι. Τοῦτο δέ φαμεν οὐκ ἐπ'ἀθε-
5 τήσει ἢ ἀνατροπῇ τῶν ἀποστολικῶς
νενομοθετημένων, ἀλλὰ τῆς σωτη-
ρίας καὶ τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον προ-
κοπῆς τῶν λαῶν προμηθούμενοι, καὶ
τοῦ μὴ δοῦναι μῶμόν τινα κατὰ τῆς
10 ἱερατικῆς καταστάσεως· φησὶ γὰρ
ὁ θεῖος ἀπόστολος· 'Πάντα εἰς δό-
ξαν θεοῦ ποιεῖτε· ἀπρόσκοποι γί-
νεσθε καὶ 'Ιουδαίοις καὶ Ἕλλησι καὶ
τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, καθὼς κἀγὼ
15 πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, μὴ ζητῶν τὸ
ἐμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολ-
λῶν, ἵνα σωθῶσι· μιμηταί μου γί-
νεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ.' Εἰ δέ
τις φωραθείη τὸ τοιοῦτον πράττων,
20 καθαιρείσθω.

traditi utilitatem efficerentur, visum est nihil eiusmodi dehinc ullo modo fieri. Hoc autem dicimus, non ad ea abolenda et evertenda, quae ab apostolis statuta sunt, sed populorum salutem et ad meliora progressionem procurantes et curam gerentes ne status ecclesiasticus ullo probo afficiatur: dicit enim divinus apostolus: «Omnia ad dei gloriam facite, sine offendiculo estote et Iudaeis et Graecis et dei ecclesiae, quemadmodum et ego in omnibus placeo, non quaerens meam utilitatem, sed multorum, ut salventur; imitatores mei estote, sicut et ego Christi». Si quis autem hoc agens deprehensus fuerit, deponatur.

add.AVati 2 (ἔδ.) οὖν LAVati ἔδοξεν... γίνεσθαι om.Co 3 τι (τοι.) VVa LauBen γενέσθαι L 4 ἀπαθετήσει L 6 *cf. Apost. 5* προνενομοθετημένων VVaLau 27 προκ. τῆς ἐ. τ. κρ. ⌐⌙ TBevBr 8 προθυμούμενοι Bev 9 τοῦ ου supra ο corr. Laur[1] τὸ (μὴ) LaMCCo μώμῳ τινι Bev 11 *I Cor. 10,31 - 11,1* 12 θεοῦ πάντα ⌐⌙ L 13 ἕλλεσιν Lau καὶ (Ἕλλ.) om.Vat 16 πολλῶν συμφέρον ⌐⌙ AVati 17 μιμηταί... Χριστοῦ om.LAVati 19 τὸ om.VVaLLau (τοι.) τι VaLaVati εἰ δέ... καθαιρ. om.B ὅτι ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ τοῦ ῥινοκοπημένου τινὲς τῶν ἐν 'Αφρικῇ ἐπισκόπων, ἃς προεῖχον ἐν λαϊκοῖς ἐξεταζό-

henceforth no such thing should be done. We say this not for the abolition and overthrowing of Apostolic ordinances, but in order to provide for the salvation and progress of the people toward better things, and that no reproach may attach to the sacerdotal state; for the divine Apostle says: *Do everything for the glory of God. Give no offence to Jews or to Gentiles or to the Church of God, just as I try to please everyone in everything, not seeking my own advantage, but that of many, so that they may be saved. Be imitators of me, as I am of Christ* (1Cor.10,31/11,1). If anyone is found doing this, he shall be deposed.

## ΙΓ

Περὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων καὶ ὑποδιακόνων τὰς ἰδίας γαμετὰς ἔχειν.

Ἐπειδὴ ἐν τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ (5) ἐν τάξει κανόνος παραδεδόσθαι διέγνωμεν, τοὺς μέλλοντας διακόνου ἢ πρεσβυτέρου ἀξιοῦσθαι χειροτονίας καθομολογεῖν, ὡς οὐκέτι ταῖς ἑαυτῶν συνάπτονται γαμεταῖς, ἡμεῖς (10) τῷ ἀρχαίῳ ἐξακολουθοῦντες κανόνι τῆς ἀποστολικῆς ἀκριβείας καὶ τάξεως, τὰ τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν κατὰ νόμους συνοικέσια καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἐρρῶσθαι βουλόμεθα, μηδαμῶς αὐ- (15) τῶν τὴν πρὸς γαμετὰς συνάφειαν διαλύοντες, ἢ ἀποστεροῦντες αὐτοὺς τῆς πρὸς ἀλλήλους κατὰ καιρὸν τὸν προσήκοντα ὁμιλίας. Ὥστε, εἴ τις ἄξιος εὑρεθείη πρὸς χειροτονίαν ὑ-

## XIII

De presbyteris, diaconis et subdiaconis suas uxores habentibus.

Quoniam in Romana ecclesia in canonis ordine traditum esse agnovimus, eos, qui in eo erant ut existimarentur digni diaconali vel presbyterali ordinatione, profiteri se non amplius cum suis uxoribus coituros esse, nos antiquum canonem apostolicae observantiae disciplinaeque sequentes, hominum, qui sunt in sacris constituti, legitima coniugia etiam ex hoc temporis momento firma et stabilia esse volumus, nequaquam eorum cum uxoribus coniunctionem dissolventes vel eos mutua suo tempore consuetudine privantes. Quamobrem si quis

μενοι γυναῖκας, ταύταις καὶ μετὰ τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα ἐγνωρίζοντο συνοικοῦντες· ὁ δὲ παρὼν σύλλογος τὴν τοιαύτην παράλογον ἐκκόπτει πρᾶξιν διὰ τούτου τοῦ θείου κανόνος. marg. Col. ΙΓ 4 (ἐπειδὴ) δ' add.V δὲ add.VatLaLauPi ἐν VVaVatPalLLaLauLaurMCCoAVatiBenLauch om.Rel 5 κανόνας Vat διέγνωμεν VPalLauMCCoBBenPiLauch διεγνώκαμεν Rel ἔγνωμεν LAVati προέγνωμεν Va 6 διακόνους ἢ πρ. ους VLaBVati 7 ἀξ. χειρ. VaVatPalColLLaLauMCCoAVatiBenLauch ⌐⌙ Rel 8 ταῖς αὐτῶν Lau 9 (συν.) γυναιξὶ Spi 12 ἱερατικῶν Va 13 νόμων La 15 γαμετῆς LVati 17 τὸν (καιρ.) Laur 18 προ(σήκοντα) s.l.La[1] 19 διακ. ἢ ὑποδ. ⌐⌙ Co ἢ διακόνου om.Vati ὑπο-

ΙΓ VI 30 Ap. 5 Gangr. 4 Carth. 3-4-23 Dion. 3 Tim. 5-13

13. That presbyters and deacons and subdeacons are to keep their wives.

Whereas we recognize that in the Church of Rome it has been handed down by way of canon that those who are to be ordained deacons or presbyters should promise to have no further intercourse with their wives, we, following the ancient canon of strict Apostolic observance and discipline, desire that the lawful marriages of holy men should henceforth remain in force. In no wise do we dissolve their union with their wives, nor prevent them having conjugal intercourse at appropriate times. Therefore, if anyone is deemed worthy of ordination as subdeacon or deacon or presbyter, he shall in no



ποδιακόνου ἢ διακόνου ἢ πρεσβυτέρου, οὗτος μηδαμῶς κωλυέσθω ἐπὶ τοιοῦτον βαθμὸν ἐμβιβάζεσθαι, γαμετῇ συνοικῶν νομίμῳ· μήτε μὴν (5) ἐν τῷ τῆς χειροτονίας καιρῷ ἀπαιτείσθω ὁμολογεῖν, ὡς ἀποστήσεται τῆς νομίμου πρὸς τὴν οἰκείαν γαμετὴν ὁμιλίας, ἵνα μὴ ἐντεῦθεν τὸν ἐκ θεοῦ νομοθετηθέντα καὶ εὐλογη- (10) θέντα τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ γάμον καθυβρίζειν ἐκβιασθῶμεν, τῆς τοῦ εὐαγγελίου φωνῆς βοώσης· ' Ἃ ὁ θεὸς ἔζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω· ' καὶ τοῦ ἀποστόλου διδάσκοντος· 'Τί- (15) μιον τὸν γάμον καὶ τὴν κοίτην ἀμίαντον,' καί· 'Δέδεσαι γυναικί; μὴ ζήτει λύσιν.'

Ἴσμεν δέ, ὥσπερ καὶ οἱ ἐν Καρθαγένῃ συνελθόντες, τῆς ἐν βίῳ σεμνό- (20) τητος τῶν λειτουργῶν τιθέμενοι πρό-

dignus inventus fuerit qui subdiaconus vel diaconus vel presbyter ordinetur, is ab hoc gradu assumendo nequaquam prohibeatur, si cum legitima uxore cohabitet. Neque ordinationis tempore ab eo postuletur, ut profiteatur se a legitima cum propria uxore consuetudine abstenturum, ne ex eo a deo constitutas eiusque praesentia benedictas nuptias iniuria afficere cogamur, evangelica voce exclamante: «Quae deus coniunxit, homo ne separet», et apostolo docente: «Honorabiles nuptias et thorum immaculatum», et: «Alligatus es uxori? noli quaerere solutionem».

Scimus autem eos quoque, qui Carthagine convenerunt, ministrorum vitae integritatis curam geren-

διάκονος ἢ δ.ς. ἢ π.ς L ὑποδιακόνου ἢ om.Va πρεσβυτέρων B 2 κωλύεσθαι PalCco 3 τὸν (τοι.) add.Laur τῷ τοιούτῳ βαθμῷ VLau 4 νομίμως A 5 ἀπαιτεῖσθαι LAVati (ἀπαιτ.) ὁ τοιοῦτος add.Spi 6 ὁμολογεῖν om.Lau 7 οἰκείαν om.A 9 καὶ εὐλογηθέντα om.VaT 10 ὑβρίζειν Va 11 ἐκβιβασθῶμεν B 12 *Mt. 19,5* ἐκβοώσης VVa (βο.) διαπρυσίως add.VLauBen 13 συνέζευξεν Ped 14 *Hebr. 13,4* 15 (γάμ.) ἐμπᾶσιν add.V ἐν πᾶσι add.VaLauBen 16 *I Cor. 7,27* 18 ὅπως VVaLauAVati καὶ οἱ ἐν Κ... σεμνότητος marg.L τῶν (λειτ.) s.l.Laur[1]

wise be prevented from advancing to this rank whilst living with his lawful wife; nor shall he be required, at the time of his ordination, to promise to refrain from lawful intercourse with his wife; otherwise we should virtually mock the marriage ordained and blessed by God through his presence, as the voice of the Gospel exclaims: *What God has joined together, let no one separate* (Mat. 19,6); and the Apostle teaches: *Let marriage be held in honour by all, and let the marriage bed be kept undefiled* (Heb. 13,4), and *Are you bound to a wife? Do not seek to be free* (1Cor. 7,27).

We know, indeed, that the Fathers who gathered in Carthage, making provision for the propriety of the lives of the ministers of the sacred liturgy, said

νοιαν, ἔφασαν, ‘ὥστε τοὺς ὑποδιακόνους, τοὺς τὰ ἱερὰ μυστήρια ψηλαφῶντας, καὶ τοὺς διακόνους καὶ πρεσβυτέρους κατὰ τοὺς ἰδίους ὅρους καὶ ἐκ τῶν συμβίων ἐγκρατεύεσθαι,’ ‘ἵνα καὶ τὸ διὰ τῶν ἀποστόλων παραδοθὲν καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἀρχαιότητος κρατηθέν, καὶ ἡμεῖς ὁμοίως φυλάξωμεν, καιρὸν ἐπὶ παντὸς ἐπιστάμενοι πράγματος καὶ μάλιστα νηστείας καὶ προσευχῆς· χρὴ γὰρ τοὺς τῷ θυσιαστηρίῳ προσεδρεύοντας ἐν τῷ καιρῷ τῆς τῶν ἁγίων μεταχειρήσεως ἐγκρατεῖς εἶναι ἐν πᾶσιν, ὅπως δυνηθῶσιν, ὃ παρὰ τοῦ θεοῦ ἁπλῶς αἰτοῦσιν, ἐπιτυχεῖν.’

tes dixisse «Subdiaconos, sacra mysteria contrectantes, et diaconos et presbyteros secundum propria statuta a consortibus abstinendos esse», «ita ut quod et traditum est per apostolos et ab ipsa usque antiquitate servatum est, etiam nos similiter servemus», tempus omnis rei scientes, maxime et ieiunii et orationis; oportet enim eos qui altari assident, tempore quo sancta dona tractant «esse in omnibus rebus continentes, ut possint id quod a deo simpliciter petunt, obtinere».

Εἴ τις οὖν τολμήσοι, παρὰ τοὺς ἀποστολικοὺς κανόνας κινούμενος, τινὰ τῶν ἱερωμένων, πρεσβυτέρων φαμέν, ἢ διακόνων ἢ ὑποδιακόνων,

Si quis ergo, contra apostolicos canones agens, quempiam eorum, qui sunt in sacris constituti, presbyterorum, inquimus, vel diaconorum

1 *Carth. 25 et 70* ὑποδιακόνους Desin.mut.Pal (fol. 83r) inc.mut.VII c.3  3 τοὺς (πρ.) add.Vati  6 *cf. Carth. 3* ἵνα om.Va  τὸ διὰ s.l.Lau[1]  (ἀποστ.) ρηθὲν καὶ (παραδ.) add.LAVati  7 καὶ ἐξ... κρατηθὲν om.Spi  8 καὶ ἡμεῖς om. VatLaCCo  11 γὰρ om.LAVati  12 προεδρεύοντας Vati  13 (προς.) καὶ add.La  τῷ (καιρ.) om.Va  τῶν ἁγίων om.LA  μεταχειρώσεως V  16 τοῦ θεοῦ om. et not. omiss. cruce s. παρὰ Lau  τυχεῖν M  17 (τοὺς) ἱεροὺς κανόνας τῶν ἀποστόλων LAVati  18 κινόμενος Co  τινὰς VatLaLaur  19 τοὺς ἱερωμένους, πρ. ους φ. ἢ δ. ους ἢ ὑποδ. ους L  τοὺς τῶν ἱερωμένων πρεσβυτέρους etc. AVati

---

that “Subdeacons who touch the holy Mysteries, as well as deacons and presbyters, must abstain from their wives in accordance with their particular statutes <regarding their turn of service>;” “thus may we also preserve the tradition passed down by the holy Apostles, which has prevailed from the earliest time, knowing that there is a time for every thing, especially fasting and prayer; for it behooves those who approach the altar when the holy gifts are handled to be continent, that they may obtain what they ask sincerely of God.”

If anyone, therefore, acting at variance with the Apostolic canons, dares to deprive anyone in holy orders, that is, a presbyter or deacon or subdeacon, of



ἀποστερεῖν τῆς πρὸς τὴν νόμιμον γυναῖκα συναφείας τε καὶ κοινωνίας, καθαιρείσθω· ὡσαύτως καὶ εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος, τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα προφάσει εὐλαβείας ἐκβάλλοι, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δέ, καθαιρείσθω.

vel subdiaconorum, coniunctione cum legitima uxore et consuetudine privare ausus fuerit, deponatur; similiter et si quis presbyter vel diaconus suam uxorem pietatis praetextu eiecerit, excommunicetur; et si perseveret, deponatur.

## ΙΔ

Περὶ τοῦ μηδένα πρεσβύτερον πρὸ τριάκοντα ἐτῶν χειροτονεῖσθαι ἢ διάκονον πρὸ τῶν εἰκοσιπέντε ἢ διακόνισσαν πρὸ τῶν τεσσαράκοντα.

Ὁ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων ἡμῶν πατέρων κρατείτω κανὼν καὶ ἐν τούτῳ, ὥστε ‘πρεσβύτερον πρὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονεῖσθαι, κἂν πάνυ ᾖ ὁ ἄνθρωπος ἄξιος, ἀλλ’ ἀποτηρεῖσθαι· ὁ γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ τριακοστῷ ἔτει ἐβαπτίσθη καὶ ἤρξατο διδάσκειν.’

## XIV

Nullus presbyter ante trigesimum, nullus diaconus ante vigesimum quintum, nulla diaconissa ante quadragesimum aetatis annum ordinetur.

Sanctorum divinorumque patrum nostrorum canon in hoc quoque valeat, ut «presbyter ante triginta annos ne ordinetur, etiamsi sit homo valde dignus, sed reservetur in aliud tempus; dominus enim Iesus Christus trigesimo anno baptizatus

1 τὴν πρὸς... συναφείας LA cf. 8, 28  2 συγκοινωνίας Va  συναφ... ἑαυτ. γυναῖκα om.Laur  3 *cf. Apost. 5*  5 ἐκβάλλοι om.Va  ΙΔ 13 ἁγ. ἡμ. ⌐⌙ VVaVatLLau  καὶ om.TBev  τούτοις Bev  15 πρεσβύτερος Vati  τῶν om.CoA *Neoc. 11*  17 πάνυ ἄξ. ᾖ ⌐⌙ AVati  18 ἀποστερεῖσθαι HeBev  ἀποστηρεῖσθαι Pi  ἀποτηρείσθω Co  (κύρ.) ἡμῶν add.Laur  19 (ἐν) τούτῳ τῷ ἔ. Laur

---

ΙΔ  IV 15  VI 15  Neoc. 11  Carth. 16

intercourse and communion with his lawful wife, he shall be deposed. Likewise, if any presbyter or deacon sends away his wife on the pretext of piety, he shall be excommunicated; and if he persists, he shall be deposed.

14. That no presbyter is to be ordained before the age of thirty years, nor deacon before twenty-five, nor deaconess before forty.

The canon of our holy Fathers shall remain in force also in this matter: that “A presbyter is not to be ordained before the age of thirty years, even if he be most worthy, but to be held back: for the Lord Jesus Christ was baptized and

Ὁμοίως ‘ μήτε διάκονος πρὸ τῶν εἰκοσιπέντε ἐτῶν’ ἢ ‘διακόνισσα πρὸ τῶν τεσσαράκοντα χρόνων χειροτονείσθω’.

est et coepit docere». Similiter «nec diaconus ante viginti quinque annos», «nec diaconissa ante quadraginta annos ne ordinetur».

5 **ΙΕ**

Περὶ τοῦ μὴ ἔλαττον τῶν εἴκοσι ἐτῶν χειροτονεῖσθαι ὑποδιάκονον.

Ὑποδιάκονος μὴ ἧττον τῶν εἴκοσι ἐνιαυτῶν χειροτονείσθω. Εἰ δέ τις 10 τῶν ἐν οἱῳοῦν ἱερατικῇ καταστάσει παρὰ τοὺς ὁρισθέντας χειροτονηθείη χρόνους, καθαιρείσθω.

**XV**

Subdiaconus minor viginti annis ne ordinetur.

Subdiaconus minor viginti annis ne ordinetur. Si quis autem eorum qui sunt in quolibet gradu sacerdotali, praeter statuta tempora ordinatus fuerit, deponatur.

**Iς**

Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὸν ἀριθμὸν τῶν ἑπτὰ 15 διακόνων τῶν ἐν ταῖς Πράξεσιν εἰς τοὺς ἐν ἐκκλησίᾳ ὑπαριθμεῖν.

Ἐπειδὴ αἱ τῶν Πράξεων βίβλοι

**XVI**

Septem diaconorum numerus, de quo in Actibus sermo fit, in ecclesiae ministros valere non debet.

Quoniam Actuum liber septem dia-

1 *Carth. 16* 2 *IV 15* ἐτῶν VVaVatPalLLaLauLaurCCoABVatiBenLauch χρόνων Rel 3 χρόνων VPalLLaLauLaurTCCoABVatiBenLauch ἐτῶν Rel **IE** 8 μὴ ἔλαττον LAVati τῶν om.Amb 9 ἐνιαυτῶν VaVatPalColLLaLauLaur CCoABVatiBenSpi χρόνων VTBevBrLauch ἐτῶν Rel 10 ἐν om.Vat οἱοῦν Co οἱῳοῦν α s.l.Laur[1] καταστ: ἱερ. ⌐⌙ Ben κατατάσσει B **Iς** 17 αἱ τ. Πρ. βίβλοι VVaVatLLaLauMCCoABVatiBenPi ἡ in αἱ corr.Laur[1] ἡ... βί-

**Iς** Neoc. 15

began to teach in his thirtieth year." Likewise, "Neither shall a deacon be ordained before the age of twenty five-years;" "nor a deaconess before forty."

15. That no subdeacon is to be ordained before the age of twenty years.

A subdeacon shall not be ordained before he is twenty years old. If anyone in any sacerdotal position has been ordained before the years prescribed, he shall be deposed.

16. That the number of the seven deacons in Acts must not regulate their number in a Church.

[Whereas] the Book of Acts hands down the tradition that seven deacons



ἑπτὰ διακόνους ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καταστῆναι παραδιδόασιν, οἱ δὲ τῆς κατὰ Νεοκαισάρειαν συνόδου οὕτως ἐν τοῖς ἐκτεθεῖσι παρ’ αὐτῶν κανόσι 5 σαφῶς διεξῆλθον, ὅτι ‘διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι, κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη ἡ πόλις ᾖ, πεισθείσῃ δὲ ἐκ τῆς βίβλου τῶν Πράξεων,’ ἡμεῖς τῷ ἀποστολικῷ ῥητῷ 10 τὸν νοῦν ἐφαρμόσαντες τῶν πατέρων, εὕρομεν, ὡς ὁ λόγος αὐτοῖς οὐ περὶ τῶν τοῖς μυστηρίοις διακονουμένων ἀνδρῶν ἦν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἐν ταῖς χρείαις τῶν τραπεζῶν ὑπουργίας, 15 τῆς τῶν Πράξεων βίβλου οὕτως ἐχούσης· ‘ Ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, πληθυνόντων τῶν μαθητῶν, ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεθεωροῦντο 20 ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν. Προσκαλεσάμενοι οὖν

conos ab apostolis constitutos esse tradit, Neocaesariensis autem synodus in editis a se canonibus aperte disseruit ita: «septem debent ita esse diaconi ex canone, etiamsi sit admodum magna civitas, ex libro autem Actuum tibi persuadebitur», nos, cum patrum mentem dicto apostolico accommodavissemus, invenimus eos locutos esse non de viris, qui mysteriis ministrant, sed de ministerio quod in usum mensarum adhibebatur, libro Actuum ita se habente: «In diebus illis, cum discipulorum multitudo cresceret, fuit Graecorum murmur adversus Hebraeos, quod despiciebantur eorum viduae in ministerio quotidiano. Duodecim ergo, accersita discipulorum multitudine, dixerunt: Non placet ut verbo dei relicto mensis serviamus; providete ergo,

βλος Rel 1 *Act. 6, 3-6* 2 παραδιδόασι VVaVatLLaLauLaurMCCoA ἡ δὲ κ. Νεοκ. σύνοδος Bev 5 *Neoc. 15* 7 ἡ πόλ. μεγ. ⌐⌙ VColLaLau ᾖ om.M 8 (δὲ) καὶ om.VVaVatLaVatiLauch add.Rel 11 ηὕρομεν VaLau κυρῶμεν V 13 ἐν om.Vat (π.) ταῖς Vati 14 ὑπουργίαις Va 15 οὕτως om.Ben 16 *Act. 6, 1-6* ταύταις VVaLLauAVatiBen om.B ἐκείναις Rel 17 (μαθ.) καὶ τὰ ἑξῆς om.caet.usque ταῦτα (l. 24) Vati usque ὁποῖον (l. 30) LA 19 παρεθεωροῦτο C 20 ἐν τῇ δ. τ. καθ. om.Co 21 (προσκ.) δὲ VVatLaLaurMCoB

were appointed by the Apostles, and the Fathers of the council of Neocaesarea clearly decided in the canons set forth by them that "The deacons ought to be seven in number, according to the canon: even though the city be very large, you shall be persuaded by the Book of Acts." Now, relating the Apostolic text to the sense the Fathers attributed to it, we have found that it speaks not of men who ministered in the Mysteries, but of those serving the needs at table. For the Book of Acts runs thus: *Now during those days, when the disciples were increasing in number, the Hellenists complained against the Hebrews because their widows were being neglected in the daily*

οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν,
εἶπον· Οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς κα-
ταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ,
διακονεῖν τραπέζαις· ἐπισκέψασθε
5 οὖν, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρ-
τυρουμένους ἑπτά, πλήρεις πνεύμα-
τος ἁγίου καὶ σοφίας, οὓς κατα-
στήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης·
ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δια-
10 κονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν.
Καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς
τοῦ πλήθους καὶ ἐξελέξαντο Στέφα-
νον, ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύ-
ματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρό-
15 χορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ
Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον, προσήλυ-
τον Ἀντιοχέα, οὓς ἔστησαν ἐνώπιον
τῶν ἀποστόλων.'
Ταῦτα διερμηνεύων ὁ τῆς ἐκκλησίας
20 διδάσκαλος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστο-
μος, οὕτω διέξεισι· 'Θαυμάσαι ἄξιον,
πῶς οὐκ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος ἐπὶ τῇ

fratres, viros ex vobis, de quibus bonum sit testimonium, septem, spiritu sancto et sapientia plenos, quos in hoc usu constituemus; nos autem in oratione et verbi ministerio perseverabimus. Et placuit sermo coram omni multitudine et elegerunt Stephanum virum plenum fide et spiritu sancto, et Philippum et Prochorum et Nicanorem et Timonem et Parmenam et Nicolaum proselytum Antiochenum, quos statuerunt coram apostolis».

Haec interpretans ecclesiae doctor Ioannes Chrysostomus sic prosequitur. «Operae pretium est admirari quomodo non sit scissa multitudo

2 ἐστιν add. VVaLaLauLaurCBenLauch om.Rel 3 καταλιπεῖν B ἐξ ὑ. ἀδελφοὶ Ben 11 (λόγ..) ἐπὶ (π.) VatLaCCo (ἐνώπ.) πάντων καὶ τὰ ἑξῆς om. caet. usque ταῦτα (l. 24) Va 12 (ἐξελ.) ἄνδρας πλήρεις π. κ. πν. ἁ. Στ. ⌐⌙ Ben 13 πλήρης VLauB 15 καὶ Τίμωνα om.B 17 ἐν Ἀντιοχείᾳ Bev 19 (ταῦτα) δὲ ἑρμηνεύων VLau 21 (Χρυσ.) φησιν. (θαυμ.) M *Jo. Chrys., In Act. ap., hom. 14,3; PG 60, 116 med.*

*distribution of food. And the twelve called together the whole community of the disciples and said, "It is not right that we should neglect the word of God in order to serve tables. Therefore, friends, select from among yourselves seven men of good standing, full of the Spirit and of wisdom, whom we may appoint to this task, while we, for our part, will devote ourselves to prayer and to serving the word." What they said pleased the whole community, and they chose Stephen, a man full of faith and the Holy Spirit, together with Philip, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmenas, and Nicolaus, a proselyte of Antioch. They had these men stand before the Apostles* (Act. 6,1/6).
Interpreting this, John Chrysostom, the Doctor of the Church, says: "One might marvel indeed that the multitude was not divided over the choice of



αἱρέσει τῶν ἀνδρῶν, πῶς οὐκ ἀπεδο-
κιμάσθησαν ὑπ' αὐτῶν οἱ ἀπόστολοι·
ὁποῖον δὲ ἄρα ἀξίωμα εἶχον οὗτοι
καὶ ποίαν ἐδέξαντο χειροτονίαν, ἀ-
5 ναγκαῖον μαθεῖν· ἄρα τὴν τῶν δια-
κόνων; καὶ μὴν τοῦτο ἐν ταῖς ἐκ-
κλησίαις οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ τῶν πρε-
σβυτέρων ἐστὶν ἡ οἰκονομία; καίτοι
οὐδέπω οὐδεὶς ἐπίσκοπος ἦν, ἀλλ'
10 οἱ ἀπόστολοι μόνον· ὅθεν οὔτε δια-
κόνων, οὔτε πρεσβυτέρων οἶμαι
τὸ ὄνομα εἶναι δῆλον καὶ φανε-
ρόν.'
Ἐπὶ τούτοις οὖν κηρύσσομεν καὶ
15 ἡμεῖς, ὥστε τοὺς προειρημένους ἑ-
πτὰ διακόνους μὴ ἐπὶ τῶν τοῖς μυ-
στηρίοις διακονουμένων λαμβάνε-
σθαι, κατὰ τὴν προερμηνευθεῖσαν δι-
δασκαλίαν, ἀλλὰ τοὺς τὴν οἰκονο-
20 μίαν τῆς κοινῆς χρείας τῶν τότε
συνηθροισμένων ἐγχειρισθέντας, τού-
τους ὑπάρχειν· οἳ τύπος ἡμῖν κἂν

in virorum electione, quomodo non sint ab ipsis reprobati apostoli. Quamnam autem habuerint hi dignitatem et quam acceperint ordinationem, scire oportet. Numquid diaconorum? Atqui hoc adhuc non est in ecclesiis. Sed est presbyterorum ministerium? Atqui nullus adhuc est nec episcopus quidem, sed soli apostoli. Unde nec diaconorum, nec presbyterorum nomen existimo apertum non esse ac manifestum».

Quamobrem et nos declaramus, praedictos septem diaconos non pro iis accipiendos esse, qui mysteriis inserviunt, iuxta nunc nuper expositam doctrinam, sed esse eos qui susceperunt dispensationem communis necessitatis eorum qui tunc ibi congregati erant. Qui nobis in hoc quoque exemplum fuerunt hu-

2 ὑπ' s.l.Va[1] δὲ om.CoVati 3 ὁποῖον... ἀπόστολοι (l. 37) om.Vat εἶχ. οὗτοι VVaColLLaLauLaurMCCoBVatiBenPiLauch ⌐⌙ Rel 6 ἐν om.Va ἔστιν om.Va 7 τὴν (τῶν) add.A 9 οὐδέπω om.AVati οὐδεὶς marg.Va[1] 10 μόνοι L ὅθεν om.Lau διακόνου...πρ. ου LA οὔτε διακ. om.Vati 12 δῆλ. εἶν. ⌐⌙ Lau 13 (ἐπὶ) τοῦτο Co κ. ἡ. κηρ. ⌐⌙ V LauBen 17 ἑρμηνευθεῖσαν Lau

the men, that the Apostles did not provoke their opposition. But one must know what sort of dignity these men had, and what sort of ordination they received. Was it that of deacons? but this did not yet exist in the Churches. Was it the ministry of presbyters? but there was not yet even a bishop, only the Apostles. Wherefore, I think it clear and manifest that neither deacons nor presbyters are meant."
Accordingly, then, we too declare that the aforesaid seven deacons should not be understood as persons ministering in the Mysteries, but as ones charged with serving the common needs of those who were then assembled;

τούτῳ γεγόνασι τῆς περὶ τοὺς δεομένους φιλανθρωπίας τε καὶ σπουδῆς.

manitatis et sollicitudinis erga indigentes.

## ΙΖ

Περὶ τοῦ μὴ παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου κληρικὸν ἐν ἑτέρᾳ ἐκκλησίᾳ κατατάττεσθαι.

Ἐπειδή περ διαφόρων ἐκκλησιῶν κληρικοί, τὰς ἰδίας ἐν αἷς ἐχειροτονήθησαν ἐκκλησίας καταλιπόντες, πρὸς ἑτέρους συνέδραμον ἐπισκόπους, καὶ γνώμης δίχα τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου ἐν ταῖς ἀλλοτρίαις κατετάγησαν ἐκκλησίαις, ἐκ τούτου τε συνέβη ἀνυποτάκτους αὐτοὺς καταστῆναι, ὁρίζομεν, ὥστε ἀπὸ τοῦ ἰανουαρίου μηνὸς τῆς παρελθούσης τετάρτης ἐπινεμήσεως μηδένα τῶν ἁπάντων κληρικῶν, κἂν ἐν οἱῳδήποτε τυγχάνῃ βαθμῷ, ἄδειαν ἔχειν, ἐκτὸς τῆς τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου

## XVII

Clericus praeter sententiam sui episcopi in aliam dioecesim ne abeat.

Quoniam diversarum ecclesiarum clerici, propriis ecclesiis, in quibus ordinati erant, relictis, ad alios episcopos se contulerunt, et sine proprii episcopi consensu alienis ecclesiis ascripti sunt, et ex eo evenit ut inoboedientes fierent, statuimus, ne a mense Ianuario praeteritae quartae indictionis quis ex omnibus clericis, in quocumque est gradu consitutus, potestatem habeat ut sine proprii episcopi litteris dimissoriis alienae ecclesiae ascribatur; qui enim a praesenti nunc tempore

2 τε om.Ben **ΙΖ** 7 (Ἐπ.) που L 8 καταλ. ἐκκλ. ⌐⌙ AVati 10 ἔδραμον M 11 δίχα γν. ⌐⌙ VaLAVati ἰδίου (ἐπ.) LaLaur ἐν om.Ben 12 ταῖς om.TBr 14 αὐτοὺς om.Amb 15 ὥστε om.VaLAVati (τοῦ) παρόντος add. Bev 17 τετάρτης om.B 19 τυγχάνει marg.Va[1] 20 τῆς om.Vati ἐπισκ. ἀπολυτ. γραφῆς Bev

**ΙΖ** I 15-16 IV 5-10-11-13-20-23 VII 15 Ap. 12-15-33 Ant. 3-7-8-11 Laod. 41-42 Sard. 7-8-15-16-19 Carth. 23-54-90-105.

who have nevertheless become an example for us of zeal and charity toward those in need.

### 17. That a cleric must not be ascribed to another Church without the consent of his own bishop.

Whereas clerics of various Churches have left their own Churches, in which they were ordained, going off to other bishops, and have been ascribed to other Churches without the consent of their own bishop, whereby they have become insubordinate; we decree that, from the month of January of the past fourth Indiction, no cleric, regardless of his rank, can be ascribed to another Church, save with a dimissory letter from his own bishop. Anyone who does



ἐγγράφου ἀπολυτικῆς, ἐν ἑτέρᾳ κατατάττεσθαι ἐκκλησίᾳ· ἐπεὶ ὁ μὴ τοῦτο ἀπὸ τοῦ νῦν παραφυλαττόμενος, ἀλλὰ καταισχύνων τό γε ἐπ' αὐτῷ τὸν τὴν χειροτονίαν αὐτῷ ἐπιτεθεικότα, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ παραλόγως αὐτὸν προσδεξάμενος.

hoc non observat, sed illum, qui ei manum imposuit, pro sua parte, dedecore afficit, deponatur et ipse, et qui eum praeter rationem suscepit.

## ΙΗ

Περὶ τοῦ προφάσει βαρβαρικῆς ἐπιδρομῆς ἢ ἐξ ἄλλης περιστάσεως μετανάστας γενομένους κληρικοὺς μετὰ τὴν ἀναχώρησιν τοῦ ἔθνους ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐκκλησίᾳ ἐπιστρέφειν.

Τοὺς προφάσει βαρβαρικῆς ἐπιδρομῆς ἢ ἄλλως πως ἐκ περιστάσεως μετανάστας γενομένους κληρικούς, ἡνίκα δ' ἂν ὁ τρόπος αὐτοῖς ἀποπαύσηται, ἢ αἱ τῶν βαρβάρων ἐπιδρομαὶ ἢ δι' ἃ τὴν ἀναχώρησιν ἐποιήσαντο, αὖθις ἐν ταῖς οἰκείαις ἐκκλη-

## XVIII

Clerici, qui praetextu barbaricae incursionis vel ex alia ratione emigraverunt, discedente gente barbarica ad suam ecclesiam reverti debent.

Clericos qui barbaricae incursionis praetextu vel ex alia quadam re emigrarunt, cum rerum adiuncta cessaverint, vel barbaricae incursiones vel causae propter quas secesserant, rursus in suas iubemus eccle-

2 (ἐπεὶ) οὐ μὴ Vat ἐπεὶ ὁ μὴ... παραφ. om.Co 4 ἐπ' αὐτὸν Rh 5 τὸν τ. χειρ. αὐτῷ marg.Laur[1] 7 δεξάμενος **ΙΗ** 14 τοὺς om.M ἄλλης B 16 γεγονότας Bev 17 ἡνίκα δ' ἂν VVaVatColLLauLaurMCCoABVatiBen ἡν. ἂν Rel αὐτοῖς om. Vati αὐτοῖς ὁ τρ. ⌐⌙ LA 19 δι' ὃν VBen δι' ὧν VaLA Vati ἢ δι' ὃν Lau ἢ διὰ (τὴν) LaB ἰδίαν Vat ο cor. in α Laur[1] δι' ἃς Rel MCCo ἐποιήσ. ἢ αἱ. τ. βαρβ. ἐπ. ⌐⌙ VLLauAVatiBen ἢ om.Va

**ΙΗ** I 15-16 IV 5-10-20-23 VI 17 VII 15, Ap. 15 Ant. 3 Sard. 15-16-19 Carth. 54-90

not observe this, but rather, on his part, disgraces the one who bestowed ordination upon him, shall himself be deposed, as well as the other who has irregularly received him.

### 18. Concerning clerics who have fled abroad allegedly on account of barbarian incursion or some other circumstance; that after the departure of the barbarians they are to return to their own Churches.

In the case of clerics who have fled abroad allegedly on account of barbarian incursion or some other circumstance, once the hindrance — either the barbarian incursion, or whatever circumstance caused their departure — is

σίαις προστάσσομεν ἐπανέρχεσθαι καὶ μὴ ἐπὶ πολὺ ταύτας ἀπροφασίστως καταλιμπάνειν. Εἰ δέ τις μὴ κατὰ τὸν παρόντα διαγένηται κανόνα, ἀφοριζέσθω, μέχρις ἂν πρὸς τὴν οἰκείαν ἐκκλησίαν ἐπαναδράμῃ. Τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῷ κατέχοντι αὐτὸν ἐπισκόπῳ γινέσθω.

sias reverti, nec eas diu absque ulla ratione relinquere. Si quis autem non ad normam huius canonis egerit, excommunicetur, donec ad propriam ecclesiam redeat. In hoc idem autem incurrat etiam episcopus, qui eum apud se retinet.

## ΙΘ

Περὶ τοῦ δεῖν τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν προεστῶτας τὸν κλῆρον καὶ τὸν λαὸν ἐκδιδάσκειν τοὺς τῆς εὐσεβείας λόγους κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων.

## XIX

Praesules ecclesiarum clerum et populum verbis pietatis secundum traditionem sanctorum divinorunque patrum instituant.

Ὅτι δεῖ τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν προεστῶτας ἐν πάσῃ μὲν ἡμέρᾳ, ἐξαιρέτως δὲ ταῖς κυριακαῖς, πάντα τὸν κλῆρον καὶ τὸν λαὸν ἐκδιδάσκειν τοὺς τῆς εὐσεβείας λόγους, ἐκ τῆς θείας γραφῆς ἀναλεγομένους τὰ τῆς ἀληθείας νοήματά τε καὶ κρίματα,

Oportet eos qui praesunt ecclesiis, omnibus quidem diebus, sed praecipue diebus dominicis, omnem clerum et populum docere pietatis verba, ex divina scriptura colligentes sententias et iudicia veritatis,

3 ἐγκαταλιμπάνειν VLau  6 ἐκκλησίαν om. Vat  ταὐτὸ LLauABen  7 τὸν κατέχοντα... ἐπ. ον LAVati  ΙΘ 15 (δ.) χρὴ VVaLauBen  16 πάσαις... ἡμέραις Br.  17 ἐν om. VVaVatLLaLauLaurMCABBen add.Rel  20 τὰ τῆς ἀληθείας s.l.Laur[1]  21 τε om.LLaAVati  (καὶ) ῥήματα Va

ΙΘ  I 2-16  Ap. 58  Laod. 19  Carth. 71-121-123-124  Petr. 10  Nyss. 6

past, we command that they should return once again to their own Churches and should not abandon these same for a long time without excuse. If anyone does not act in accordance with this canon, he shall be excommunicated until he returns to his own Church. The same shall apply to the bishop who retains him.

19. That the superiors of the Churches must give their clergy and their people instruction in true piety, in accordance with the tradition of the holy and God-bearing Fathers.

[That] the superiors of the Churches must instruct all their clergy and their people in true piety every day, but especially on Sundays, choosing for them from divine Scripture the thoughts and judgements of truth and following



καὶ μὴ παρεκβαίνοντας τοὺς ἤδη τεθέντας ὅρους ἢ τὴν ἐκ τῶν θεοφόρων πατέρων παράδοσιν. Ἀλλὰ καὶ εἰ γραφικὸς ἀνακινηθείη λόγος, μὴ ἄλλως τοῦτον ἑρμηνευέτωσαν, ἢ ὡς ἂν οἱ τῆς ἐκκλησίας φωστῆρες καὶ διδάσκαλοι διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων παρέθεντο· καὶ μᾶλλον ἐν τούτοις εὐδοκιμείτωσαν, ἢ λόγους οἰκείους συντάττοντες, ἔστιν ὅτε πρὸς τοῦτο ἀπόρως ἔχοντες, ἀποπίπτοιεν τοῦ προσήκοντος· διὰ γὰρ τῆς τῶν προειρημένων πατέρων διδασκαλίας οἱ λαοὶ ἐν γνώσει γινόμενοι τῶν τε σπουδαίων καὶ αἱρετῶν καὶ τῶν ἀσυμφόρων καὶ ἀποβλήτων, τὸν βίον μεταρρυθμίζουσι πρὸς τὸ βέλτιον καὶ τῷ τῆς ἀγνοίας οὐχ ἁλίσκονται πάθει, ἀλλὰ προσέχοντες τῇ διδασκαλίᾳ ἑαυτοὺς πρὸς τὸ μὴ κακῶς παθεῖν παραθήγουσι καὶ φόβῳ τῶν ἐπηρτημένων τιμω-

neque transgredientes iam positos terminos vel divinorum patrum traditionem. Sed si quod locum sacrae scripturae in controversiam deductum fuerit, ne id aliter interpretentur, quam ecclesiae luminaria et doctores suis scriptis exposuerunt; et ex iis laudem assequantur, potius quam sua scripta componentes, cum huic nogotio quandoque impares sint, ex eo quod convenit excidant; per praedictorum enim patrum praecepta, populi quae sunt bona et expetenda necnon quae inutilia ac reicienda, comperta habentes, vitam in melius componunt, nec ignorantiae morbo corripiuntur, sed praeceptis mentem adhibentes, seipsos ad cavendum ne quid mali accidat excitant, et immi-

1 παραβαίνοντας VLaLau  2 νόμους Va  (ὅρ.) καὶ τὴν Bev  3 πατέρων om.Va  4 γραφικῶς Amb  ἀνακαινηθείη L  ἀνακαινισθείη Vati  τούτῳ Vati  6 ἀληθείας Ben  7 τε (καὶ διδ.) s.l.Laur[1]  9 εὐδοκ. ἐν τ. ⌐⌙ V  10 (συντ.) ἵνα μὴ om.VVaVatLLaLauLaurCoABVatiBen add.Rel  11 ἀπείρως V  ἀπόνως Lau  13 πατέρων om.LAVati  15 γενόμενοι LAVati  16 ἀποβλ. κ. ἀσυμφ. ⌐⌙ LAVati  19 προσήκοντες (τ. δ.) HeBevBr

unswervingly definitions already set forth and the tradition of the God-bearing Fathers. If a Scriptural passage should come up for discussion, they shall in no wise interpret it differently than the luminaries and Doctors of the Church have set down in their writings. In this way shall they distinguish themselves, rather than by composing their own works, being at times incapable of this and thereby falling short of what is proper. For through the teaching of the aforementioned Fathers the people are given knowledge of important things and virtues, and of unprofitable things and those to be rejected: thus they reform their lives for the better and escape being taken captive by the emotions of ignorance; giving heed to this

ριῶν τὴν σωτηρίαν αὐτοῖς ἐξεργάζονται.

nentium suppliciorum metu sibi salutem procurant.

### K

Περὶ τοῦ μὴ δημοσίᾳ διδάσκειν ἐπίσκοπον ἐν πόλει ἀλλοτρίᾳ ἐχούσῃ ἄλλον ἐπίσκοπον.

Μὴ ἐξέστω ἐπισκόπῳ εἰς ἑτέραν τὴν μὴ αὐτῷ προσήκουσαν πόλιν δημοσίᾳ διδάσκειν· εἰ δέ τις φωραθείη τοῦτο ποιῶν, τῆς ἐπισκοπῆς παυέσθω, τὰ δὲ τοῦ πρεσβυτερίου ἐνεργείτω.

### XX

Episcopus in aliena dioecesi, episcopum habente, publice ne doceat.

Ne liceat episcopo in alia ad se non pertinente civitate publice docere; si quis autem hoc facere deprehensus fuerit, ab episcopatu desistat, presbyterii autem munere fungatur.

### KA

Περὶ τῶν ἐν ἐγκλήμασι κανονικοῖς ὑπευθύνων γινομένων κληρικῶν καὶ μετανοούντων.

Οἱ ἐπ' ἐγκλήμασι κανονικοῖς ὑπεύθυνοι γινόμενοι καὶ διὰ τοῦτο παντελεῖ τε καὶ διηνεκεῖ καθαιρέσει

### XXI

De clericis qui criminum canonicorum rei fiunt suumque errorem paenitendo corrigunt.

Qui canonicorum quidem criminum rei fiunt et propterea plenae ac perpetuae depositioni subiciuntur

1 αὐτοῖς VLLaLauCoAVati om.Amb ἑαυτοῖς Rel **K** 6 ἑτέραν πόλιν τὴν ⌐⌞ LA 9 (τῆς) μὲν add.AVati 10 πρεσβυτερίου LaLauBBevHeQu πρεσβυτέρου Rel παυσάσθω Amb παυέστω Col **KA** 16 ἐγκλήματι Amb κανονικῶς TBr 17 γενόμενοι LVaVati 18 καὶ om.Br

**K** II 2 III 8 Ap. 35 Ant. 13-22 Sard. 3-11-12
**KA** I 9 VI 4 Ap. 25 Neoc. 9 Bas. 3-17-32-50-70

teaching they incite themselves to avoid succumbing to evil and work out their salvation in fear of the punishments which hang over them.

20. That no bishop is to preach publicly in another city which has its own bishop.

No bishop shall be allowed to preach publicly in another city which does not belong to him. If anyone is found doing this, he shall cease from his function as bishop and shall perform that of presbyter.

21. Concerning clerics liable to canonical penalties who have repented.

In the case of those liable to canonical penalties and thereby subject to complete and permanent deposition, reduced to the status of layman, if of



ὑποβαλλόμενοι καὶ ἐν τῷ τῶν λαϊκῶν ἀπωθούμενοι τόπῳ, εἰ μὲν ἑκουσίως πρὸς ἐπιστροφὴν ὁρῶντες ἀθετοῦσι τὴν ἁμαρτίαν, δι' ἧς τῆς χάριτος ἐκπεπτώκασι, καὶ ταύτης τέλεον ἀλλοτρίους ἑαυτοὺς καθιστῶσι, τῷ τοῦ κληρικοῦ κειρέσθωσαν σχήματι· εἰ δὲ μὴ τοῦτο αὐθαιρέτως αἱρήσονται, καθάπερ οἱ λαϊκοὶ τὴν κόμην ἐπιτρεφέτωσαν, ὡς τὴν ἐν τῷ κόσμῳ ἀναστροφὴν τῆς οὐρανίου ζωῆς προτιμήσαντες.

et in laicorum locum detruduntur, siquidem ad conversionem sua sponte respicientes peccatum delent, propter quod gratia exciderunt, et ab eo penitus alienos se efficiunt, clerici habitu tondeantur; sin autem non sua sponte hoc eligent, comam sicut laici nutriant, utpote qui mundanam conversationem vitae coelesti anteposuerint.

### KB

Περὶ τῶν ἐπὶ χρήμασι χειροτονουμένων.

Τοὺς ἐπὶ χρήμασι χειροτονουμένους εἴτε ἐπισκόπους ἢ οἱουσδήποτε κληρικούς, καὶ οὐ κατὰ δοκιμασίαν καὶ τοῦ βίου αἵρεσιν, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν· ἀλλὰ καὶ τοὺς χειροτονήσαντας.

### XXII

De iis qui pecuniis ordinantur.

Qui, sive episcopi sunt sive qualescumque clerici, pecuniis et non ex probatione ac vitae electione ordinantur, eos deponi iubemus; sed etiam illos qui eos ordinaverunt.

2 οἱ μὲν 4 δι' ἧς VVaVatLaLauLaurMVati δι' ἣν Rel 6 ἀλλοτρ. ἑαυτ. ⌐⌞ V 7 κληρικοῦ VVaColLLaLauLaurMCCoABBen κλήρου Rel 8 μὴ τοῦτο... καθάπερ om.Co 9 ἀρνήσονται VatCB (καθ.) καὶ add.Ben 10 ἐπιστρεφέτωσαν Va ἐπιτρεφέτωσαν A τρεφέτωσαν L 12 προτιμήσαντας ἢ om. Amb **KB** 16 οἱοδήποτε Amb 18 τοῦ om.As καθαιρείσθω

**KB** IV 2 VI 23 VII 4-5-16-19 Ap. 29 Bas. 90 Genn. Tar.

their own will they see to their reform, rejecting the sin through which they have fallen away from grace and freeing themselves completely from it, then they shall be retonsured as clerics. But if they do not choose this of their own accord, they shall grow their hair as laymen, inasmuch as they have preferred living in the world to the life in heaven.

22. Concerning those who are ordained for money.

In the case of those who have been ordained for money and not on the grounds of examination and their way of life, be they bishops or clerics of whatever rank, we command that they should be deposed, as well as those who have ordained them.

## ΚΓ

Περὶ τοῦ μὴ εἰσπράττειν τοὺς μεταδιδόντας τῆς κοινωνίας τὸ οἱονοῦν.

Περὶ τοῦ μηδένα τῶν εἴτε ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων, τῆς ἀχράντου μεταδιδόντα κοινωνίας, παρὰ τοῦ μετέχοντος εἰσπράττειν τῆς τοιαύτης μεταλήψεως χάριν ὀβολοὺς ἢ εἶδος τὸ οἱονοῦν· οὐδὲ γὰρ πεπραμένη ἡ χάρις, οὐδὲ χρήμασι τὸν ἁγιασμὸν τοῦ πνεύματος μεταδιδόαμεν, ἀλλὰ τοῖς ἀξίοις τοῦ δώρου ἀπανουργεύτως μεταδοτέον. Εἰ δὲ φανείη τις τῶν ἐν κλήρῳ καταλεγομένων ἀπαιτῶν τὸν ᾧ μεταδίδωσι τῆς ἀχράντου κοινωνίας τὸ οἱονοῦν εἶδος, καθαιρείσθω ὡς τῆς Σίμωνος ζηλωτὴς πλάνης καὶ κακουργίας.

## XXIII

Qui communionem ministrant ullam rem ne exigant.

Nemo ex sive episcopis sive presbyteris sive diaconis, qui immaculatam communionem ministrant, ab eo, qui eam recipit, huiusmodi ministrationis causa pecuniam vel quamvis aliam rem exigat; gratia enim non est venalis, nec pro pecuniis santificationem spiritus impertimur, sed donum dignis absque ulla est fraude ministrandum. Si quis autem eorum, qui sunt in cleri catalogo, ab eo, cui immaculatam impertit communionem, quamvis rem exigere apparuerit, deponatur, ut simoniaci erroris et maleficii aemulator.

**ΚΓ** 4 εἴτε om.LAVati εἴτι (π. ρ) Co μηδ. εἴ. ἐπίσκοπον εἴτε πρ. ον ἢ δ. ον Lauch 5 ἢ (πρ.) VVaVatLLaLauLaurTAVatiBr εἴτε Rel 6 διδόντα M 7 (τοῦ) μὴ ἔχοντος VLau 9 (εἶ)δος om.Vati 10 (πεπρ.) ἐστιν add.Bev 11 τοῦ ἁγιασμοῦ Laur 13 ἀπανουργήτως HeBevBr εἰ δὲ φανείη... ἀπαιτῶν marg.L 15 τὸν (ᾧ) BBenSpi om.Rel 16 ἀχράντου om.L 17 (τῆς) τοῦ add.Co 18 κακ. ζηλ. ⌐⌙ LA

**ΚΓ** IV 2 VI 22 VII 4-5-15-19 Ap. 29 Bas. 90 Genn. Tar.

23. That those who give Communion are not to exact anything whatsoever in return.

[That] no one who gives the immaculate Communion, neither bishop, nor presbyter, nor deacon, is to exact from the recipient money or any payment whatsoever in return for this Communion. For grace is not purchased, nor do we impart the sanctification of the Spirit for money; but it is to be imparted guilelessly to those worthy of the gift. If anyone enrolled in the clergy is found requiring any payment whatsoever from another to whom he gives the immaculate Communion, he shall be deposed, as an emulator of the error and wickedness of Simon.



## ΚΔ

Περὶ τοῦ μὴ ἀνιέναι ἱερατικὸν ἢ μοναχὸν ἐν ἱπποδρομίαις.

Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγομένων τάγματι, ἢ μοναχῷ, ἐν ἱπποδρομίαις ἀνιέναι ἢ θυμελικῶν παιγνίων ἀνέχεσθαι. Ἀλλ' εἰ καί τις κληρικὸς κληθείη ἐν γάμῳ, ἡνίκα δ' ἂν τὰ πρὸς ἀπάτην εἰσέλθοιεν παίγνια, 'ἐξαναστήτω καὶ παραυτίκα ἀναχωρείτω,' οὕτω τῆς τῶν πατέρων ἡμῖν προσταττούσης διδασκαλίας. Εἰ δέ τις ἐπὶ τούτῳ ἁλῷ, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

## XXIV

Nemo ex sacerdotali ordine vel monachus ad hippodromium ascendat.

Nemini liceat eorum qui in sacerdotali ordine recensentur vel monacho, ad hippodromii certamina ascendere vel scenicos ludos spectare. Sed si quis clericus ad nuptias vocatus fuerit, ubi primum ludicra ioci causa ineunt, «surgat et statim discedat», patrum sic nos iubente doctrina. Si quis autem eius rei convictus erit, aut cesset aut deponatur.

## ΚΕ

Περὶ τοῦ παραμένειν τὰς καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν ἀγροικικὰς παροικίας καὶ ἐγχωρίους τοῖς κατέχουσιν αὐτὰς ἐπισκόποις.

Πρὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀνανεοῦ-

## XXV

Agrestes et vicanae paroeciae uniuscuiusque dioecesis episcopis eas regentibus maneant.

Praeter ceteros canones renovamus

**ΚΔ** 4 ἐν (ἱερ.) om.VVatColLLaurVati 5 μοναχῷ VaVatLaLaurBBenHeQu Bev μοναχῶν Rel 6 ἱπποδρομίοις VLau 8 ἡνίκα δ' ἂν VVaVatLLauLaur MCCoABVatiBen ἡν. ἂν Rel 10 *Laod. 54* αὐτίκα ὑποχωρείτω T ἀπαναχωρείτω Va Ben 11 πατέρων om.Lau 12 ἡμῶν V **ΚΕ** 19 c. sensum paucis resumit LAVati πρὸ Va ἅπασιν add.VVatColLaLauMCCoBBen om. Rel καὶ om. VLaLauVal (ἀν.) κατὰ B

**ΚΔ** VI 51-62-66 VII 22 Ap. 42-44 Laod. 54 Carth. 15-61
**ΚΕ** IV 17 Carth. 119-120

24. That no one of sacerdotal rank, nor any monk, is to go to horse-races.

No one of sacerdotal rank, nor any monk, shall go to horse-races or attend theatrical amusements. And if any cleric is invited to a wedding, as soon as the players make their entrance for the amusement, "He shall stand up and withdraw forthwith," as the teaching of the Fathers commands us. If anyone is found doing this, he shall cease, or he shall be deposed.

25. That country and village parishes in every diocese are to remain under the authority of the bishops who hold them.

Together with all the other canons, we renew also the one which states that

μεν καὶ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα 'τὰς καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν ἀγροικικὰς παροικίας, ἢ ἐγχωρίους, μένειν ἀπαρασαλεύτους παρὰ τοῖς κατέχουσιν αὐτὰς ἐπισκόποις, καὶ μάλιστα εἰ τριακονταετῆ χρόνον ταύτας ἀβιάστως διακατέχοντες ᾠκονόμησαν· εἰ δὲ ἐντὸς τῶν τριάκοντα ἐτῶν γεγένηταί τις ἢ γίγνοιτο περὶ αὐτῶν ἀμφισβήτησις, ἐξεῖναι τοῖς λέγουσιν ἠδικεῖσθαι περὶ τούτων κινεῖν παρὰ τῇ συνόδῳ τῆς ἐπαρχίας.'

etiam canonem, qui praecipit ut: «Agrestes vel vicanae paroeciae, inamovibiles maneant apud episcopos eas possidentes, et maxime si triginta per annos nulla adhibita vi eas possidentes administraverint; si autem qua controversia de eis intra triginta annos exorta fuerit vel exoriatur, liceat iniuria se affectos esse fatentibus de iis actionem apud provinciae synodum intentare».

## Κς

Περὶ τοῦ μετέχειν καθέδρας μόνης τὸν κατ' ἄγνοιαν ἀθέσμῳ γάμῳ περιπαρέντα πρεσβύτερον.

## XXVI

Presbyter, ex ignorantia nuptiis implicatus, solius cathedrae particeps sit.

Πρεσβύτερον τὸν κατὰ ἄγνοιαν ἀθέσμῳ γάμῳ περιπαρέντα, καθέδρας μὲν μετέχειν, κατὰ τὰ ὑπὸ τοῦ ἱεροῦ

Presbyter qui per ignorantiam nefariis nuptiis est implicatus, sit quidem cathedrae particeps, secundum

1 *IV 17* 2 (τάς) τε add.Vat 5 αὐτὰς om.Va 6 ταύτας VVaVatLaLauLaurMCCoB αὐτὰς Rel 7 κατέχοντες Va διακατέχοτες B 9 γένηταί τις ἢ γίγνοιτο Vat γίγνοιτο VLa γίνοιτο CCoB γίγνοιτό τις Lau γένοιτο Ben γένηται Rel 10 αὐτὸ ColCCoBev 11 ἀδικεῖσθαι B τούτων VVaColLauLaurMB τούτου Rel Κς 17 ἀθέσμῳ ColLaLauCoABLauch ἀθεμίτῳ Rel *cf. Bas. 27* 18 γάμῳ s.l.As¹ 19 *cf. VI 3* τὰ om.Lau ὑπὸ om.Vati

Κς VI 3 Ap. 19 Neoc. 2 Bas. 23-26-27-78

"Country and village parishes in every diocese are to remain unshakeably under the authority of the bishops who hold them, especially if they have held and administered them in peaceful possession for a period of thirty years. If, however, in the course of thirty years, there has arisen or arises any dispute concerning them, those who claim to have been wronged shall be allowed to raise the matter in the provincial synod."

### 26. That a presbyter implicated through ignorance in an unlawful marriage is to retain only his seat in the sanctuary.

A presbyter who has been implicated through ignorance in an unlawful marriage is to retain his seat in the sanctuary, in accordance with the



κανόνος ἡμῖν νομοθετηθέντα, τῶν δὲ λοιπῶν ἐνεργειῶν ἀπέχεσθαι· ἀρκετὸν γὰρ τῷ τοιούτῳ ἡ συγγνώμη· εὐλογεῖν δὲ ἕτερον τὸν τὰ οἰκεῖα τημελεῖν ὀφείλοντα τραύματα, ἀνακόλουθον· εὐλογία γὰρ ἁγιασμοῦ μετάδοσίς ἐστιν, ὁ δὲ τοῦτο μὴ ἔχων διὰ τὸ ἐκ τῆς ἀγνοίας παράπτωμα πῶς ἑτέρῳ μεταδώσει; Μήτε τοίνυν δημοσίᾳ μήτε ἰδίᾳ εὐλογείτω, μήτε τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα κατανεμέτω ἑτέροις, μήτε τι ἄλλο λειτουργείτω· ἀλλ' ἀρκούμενος τῇ προεδρίᾳ, προσκλαιέτω τῷ κυρίῳ συγχωρηθῆναι αὐτῷ τὸ ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀνόμημα. Πρόδηλον γὰρ ὡς ὁ τοιοῦτος ἄθεσμος γάμος διαλυθήσεται καὶ οὐδαμῶς ὁ ἀνὴρ μετουσίαν ἕξει πρὸς τὴν δι' ἧς τῆς ἱερᾶς ἐνεργείας ἐστέρηται.

legem a sacro canone nobis datam, a reliquis autem operationibus abstineat; eiusmodi enim clerico satis est venia; eum autem, qui propria vulnera curare debet, alteri benedicere, consentaneum non est; benedictio enim sanctificationis impertitio est, qui autem propter delictum ex ignorantia id non habet, quomodo alteri impertiet? Itaque ne benedicat nec publice nec privatim, neve corpus domini aliis distribuat, neve ullum aliud ministerium obeat; sed prima sede contentus, dominum imploret, ut sibi commissum ex ignorantia peccatum remittatur. Manifestum enim est fore ut huiusmodi nefarium coniugium dissolvatur utque vir consuetudinem nequaquam habeat cum ea, per quam sacris operandis privatus est.

1 νενομοθετημένα LAVati 4 (εὐλ.) γὰρ AVati 5 ὀφείλοντα om. Co 7 τοῦτο VVatColLLaLauLaurCCoHeQuBev τοιοῦτο BrLauch τοιοῦτον T τοῦτον Rel ἐκ om.TBr 9 ἑτέρῳ VLALauCCoABVatiBenLauch ἑτέρου Vat ἑτέροις Rel ἑτέρῳ... λειτουργείτω om. Va μὴ (τοίν.) LauBev 11 μηδὲ LLaurA Χριστοῦ VLaMCCoBBen κυρίου Rel μήτε τὸ... λειτουργ. om.Laur κατανεμέτω VVaColLLaLaurMCCoABVatiBen διανεμέτω Rel 13 προσεδρίᾳ L 14 (προσκλ.) ἑτέροις καὶ (τ. κ.) Ped 16 ἁμάρτημα A 17 λειτουργίας ColCoB 19 δι' ἣν BevBr

legislation we have enacted by applying sacred canon, but is to refrain from all his other functions. Forgiveness alone shall be sufficient for such a one: it is incongruous that one who must tend his own wounds should give his blessing to another. For blessing is the imparting of sanctification; but how can one who lacks this same, on account of his transgression committed out of ignorance, impart it to another? Therefore, he shall neither give his blessing in public nor in private, nor shall he distribute the body of Christ to others, nor shall he perform any other ministry; but contenting himself with his seat in front, he shall implore the Lord's forgiveness of the iniquity committed in ignorance. It is manifest that such an unlawful marriage shall be dissolved, and the man shall have no communication with the woman on account of whom he has been suspended from his sacred function.

## ΚΖ

Περὶ τοῦ μὴ ἀμφιέννυσθαι ἀνοίκειον ἐσθῆτα τὸν ἐν κλήρῳ καταλεγόμενον.

Μηδεὶς τῶν ἐν κλήρῳ καταλεγομέ-
5 νων ἀνοίκειον ἐσθῆτα ἀμφιεννύσθω,
μήτε ἐν πόλει διάγων, μήτε ἐν ὁδῷ
βαδίζων, ἀλλὰ στολαῖς κεχρήσθω
ταῖς ἤδη τοῖς ἐν κλήρῳ καταλεγο-
μένοις ἀπονεμηθείσαις. Εἰ δέ τις
10 διαπράξοιτο τὸ τοιοῦτον, ἐπὶ ἑβδο-
μάδα μίαν ἀφοριζέσθω.

## XXVII

Qui in clero annumeratur vestem statui alienam ne induat.

Nemo eorum qui in cleri catalogum referuntur, vestem sibi non convenientem induat, nec in civitate degens, nec iter ingrediens; sed adhibeat vestes illis, qui in clero recensentur, attributas. Si quis autem hoc fecerit, per unam septimanam excommunicetur.

## ΚΗ

Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὴν προσφερομένην σταφυλὴν τῇ ἀναιμάκτῳ τῆς προσφορᾶς
15 θυσίᾳ συνάπτειν.

Ἐπειδὴ ἐν διαφόροις ἐκκλησίαις με-
μαθήκαμεν, σταφυλῆς ἐν τῷ θυσια-
στηρίῳ προσφερομένης κατά τι κρα-
τῆσαν ἔθος, τοὺς λειτουργοὺς ταύτην
20 τῇ ἀναιμάκτῳ τῆς προσφορᾶς θυσίᾳ

## XXVIII

Uva, quae offertur, cum incruento oblationis sacrificio coniungenda non est.

Quoniam in diversis ecclesiis novimus, cum uva ad altare ex quadam quae invaluit consuetudine adducatur ministros hanc incruento oblationis sacrificio coniungentes, utra-

**ΚΖ** 7 καὶ (κεχρ.) add.Vat 9 ἀπονεμηθείσοις V ἀπονεμηθήσεσθαι B 10 τι VaLauLaurSpiBen τὸ om. LA τὸ τοιοῦτον mut. desunt folia usque ad c. 61 ἑξαετίας Vati **ΚΗ** 16 ἐπεὶ δὲ La 18 τὸ (κρ.) Va 19 ταύτῃ VatBen 20 (ἀν.) ταύτῃ V

**ΚΖ** VII 16 Gangr. 12-21
**ΚΗ** VI 32-57-99 Ap. 3-4 Carth. 37

27. That no one enrolled in the clergy shall dress himself in improper clothes.

No one enrolled in the clergy shall dress himself in improper clothes, neither whilst dwelling in the city, nor whilst travelling by road, but shall wear the garments assigned to those enrolled in the clergy. If anyone does such a thing, he shall be excommunicated for one week.

28. That one must not combine an offering of grapes with the offering of the bloodless sacrifice.

Whereas we have learnt that in various Churches, when an offering of grapes is brought into the sanctuary, in accordance with a prevailing custom, the ministers combine these with the offering of the bloodless sacrifice and thus



συνάπτοντας, οὕτω ἅμα τῷ λαῷ
διανέμειν ἀμφότερα, συνείδομεν, ὥ-
στε μηκέτι τοῦτό τινα τῶν ἱερω-
μένων ποιεῖν, ἀλλ᾽ εἰς ζωοποίησιν
5 καὶ ἁμαρτιῶν ἄφεσιν τῷ λαῷ τῆς
προσφορᾶς μόνης μεταδιδόναι. Ὡς
ἀπαρχὴν δὲ τὴν τῆς σταφυλῆς λο-
γιζομένους προσένεξιν, ἰδικῶς τοὺς
ἱερεῖς εὐλογοῦντας τοῖς αἰτοῦσι ταύ-
10 της μεταδιδόναι πρὸς τὴν τοῦ δο-
τῆρος τῶν καρπῶν εὐχαριστίαν, δι᾽
ὧν τὰ σώματα ἡμῶν κατὰ τὸν θεῖον
ὅρον αὔξει τε καὶ ἐκτρέφεται. Εἴ
τις οὖν κληρικὸς παρὰ τὰ διατεταγ-
15 μένα ποιήσοι, καθαιρείσθω.

que simul populo distribuere, decernimus, ne quis ex sacerdotibus hoc amplius faciat, sed ut vivificationem et peccatorum remissionem tantummodo sanctam oblationem populo impertiat utque sacerdotes vero uvam allatam tanquam primitias existimantes, eam seorsum benedicentes petentibus impertiant ad fructuum datori gratiarum actionem, per quos corpora nostra divina dispositione augentur et aluntur. Si quis autem clericus praeter haec decreta egerit, deponatur.

## ΚΘ

Περὶ τοῦ ἅγια θυσιαστηρίου ὑπὸ νηστικῶν ἐπιτελεῖσθαι.

Ὁ τῶν ἐν Καρθαγένῃ διαγορεύει
20 κανών, ‘ὥστε ἅγια θυσιαστηρίου, εἰ

## XXIX

Dona sancta altaris ab eis, qui ieiuni sunt, offerri debent.

Carthaginensis synodi canon edicit «ut dona sancta altaris nonnisi ab

3 ἱερέων μόνον L 4 εἰ (ζωοπ.) Vat 5 ἄφ. ἁμ. ⌐⌙ MCo 6 μεταδιδότω Va 7 δὲ om.Ben λογιζόμενος La 8 προσένηξιν Vat 9 ταύτῃ Co ταύτην A 13 *cf. Ps. 103, 13* τρέφεται LauMBr **ΚΘ** 19 Καρταγένῃ Lau Καθαργένῃ La (Καρθ.) μα (c. 41) M 20 θυσιαστήρια TB τὰ τοῦ ἁγίου θυσ. Br

**ΚΘ** VI 89 Ap. 69 Laod. 49-50-51-52 Carth. 41-47 Dion. 1 Tim. 8-10

distribute both at once to the people, we have decided that no consecrated minister should do this any longer, but should give the people only the offering of the sacrifice, for their vivification and the pardon of their sins; and in the case of those persons who consider the grapes as an offering of first fruits, that the priests should bless these privately, and should distribute them to those who ask for them, in thanksgiving to the Giver of fruits whereby our bodies, by divine decree, grow and are nourished. If any cleric acts contrary to these commands, he shall be deposed.

29. That the holy sacrifice of the altar is to be offered by those who have fasted.

The canon of the council of Carthage declares that "The holy sacrifice of the

μὴ ὑπὸ νηστικῶν ἀνθρώπων, μὴ ἐπιτελεῖσθαι, ἐξῃρημένης μιᾶς ἐτησίας ἡμέρας, ἐν ᾗ τὸ κυριακὸν δεῖπνον ἐπιτελεῖται·᾽ ἴσως τηνικαῦτα διά τινας κατὰ τοὺς τόπους προφάσεις τῇ ἐκκλησίᾳ λυσιτελεῖς τῶν θείων ἐκείνων πατέρων τῇ αὐτῇ χρησαμένων οἰκονομίᾳ. Μηδενὸς οὖν ἡμᾶς ἐνάγοντος καταλιπεῖν τὴν ἀκρίβειαν, ὁρίζομεν, ἀποστολικαῖς καὶ πατρικαῖς ἑπόμενοι παραδόσεσι, ‘μὴ δεῖν ἐν τεσσαρακοστῇ τῇ ὑστέρᾳ ἑβδομάδι τὴν πέμπτην λύειν, καὶ ὅλην τὴν τεσσαρακοστὴν ἀτιμάζειν.᾽

hominibus, qui sunt ieiuni, peragantur, excepto uno die in anno, quo die coena domini peragitur». Tunc fortasse propter aliquas in iis locis rationes ecclesiae utiles illi divini patres eadem dispensatione usi sunt. Cum nihil ergo nos inducat ut strictam observantiam relinquamus, statuimus, apostolicas ac paternas traditiones sequentes, «ne oporteat postrema quadragesimae septimana quintae feriae ieiunium solvere et totam quadragesimam iniuria afficere».

## Λ

Περὶ τοῦ μὴ συνοικεῖν τοὺς ἐκ συμφωνίας σωφρονεῖν ἐπαγγελλομένους.

## XXX

Qui mutuo ex consensu continentiam coniugalem promittunt una ne habitent.

Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας βουλόμενοι διαπράττεσθαι, καὶ τοὺς

Ad ecclesiae aedificationem omnia facere volentes, etiam de sacerdoti-

1 ἐπιτελείσθω VaL  2 (μιᾶς) αἰτίας Vat  5 (τοὺς) ὕπνους L  τύπους A  προφάσει VaCol  τῆς ἐκκλησίας ColLau  6 (τῶν) ὁσίων Va  (θ.) ἁγίων (π.) add. B  7 πατέρων om.Va  πατ. ἐκ. ⌐⌙ C  τῇ αὐτῇ VColLaLauCCoBHeQuBev  (τῇ) τοι (αὐτῇ) s.l. Laur[1]  τοιαύτῃ Rel  8 ἀνάγοντος Vat  11 *Laod. 50*  παραινέσεσι Va  12 τῇ (τεσσ.) VLaLauBen s.l.Laur[1]  τῇ σαρακοστῇ LA  14 τὴν σαρακοστὴν LA  Λ 18 τὰ (πρὸς) add.VVaLauBen

Λ VI 12-13-48  Ap. 5  Gangr. 4  Carth. 3-4-33

altar is to be offered only by persons who have fasted, except once a year, on the day when the Lord's Supper is commemorated." It was perhaps on account of certain advantages to the Church in those regions then that the Fathers made use of oeconomy in this instance. Inasmuch, however, as nothing impels us to abandon strict observance, we decree, following the traditions of the Apostles and Fathers, that "No one is to break the fast on Thursday of the last week in Lent, thereby dishonouring all of Lent."

30. That those who have made a profession of chastity must not cohabit.

In our desire to do everything for the edification of the Church, we are



ἐν ταῖς βαρβαρικαῖς ἐκκλησίαις ἱερέας οἰκονομεῖν διεγνώκαμεν. Ὥστε, εἰ τὸν ἀποστολικὸν κανόνα, τὸν περὶ τοῦ ‘προφάσει εὐλαβείας τὴν οἰκείαν γαμετὴν μὴ ἐκβάλλειν,᾽ ὑπεραναβαίνειν οἴονται δεῖν καὶ πέραν τῶν ὁρισθέντων ποιεῖν, ἐκ τούτου τε μετὰ τῶν οἰκείων συμφωνοῦντες συμβίων τῆς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας ἀπέχονται, ὁρίζομεν, τούτους μηκέτι ταύταις συνοικεῖν καθ᾽ οἱονδήποτε τρόπον, ὡς ἂν ἡμῖν ἐντεῦθεν ἐντελῆ τῆς ὑποσχέσεως παρέξοιεν τὴν ἀπόδειξιν. Πρὸς τοῦτο δὲ αὐτοῖς οὐ δι᾽ ἄλλο τι ἢ διὰ τὴν τῆς γνώμης μικροψυχίαν καὶ τὸ τῶν ἠθῶν ἀπεξενωμένον καὶ ἀπαγὲς ἐνδεδώκαμεν.

bus, qui in barbarorum regionum ecclesiis sunt, deliberare constituimus. Quare, si apostolicum canonem de «uxore non eicienda pietatis ac religionis causa» sibi excedendum esse existimant et plus quam quae decreta sunt faciendum esse, ideoque communi cum consortibus consensu inito, a mutua consuetudine abstinent, statuimus, ne hi amplius cum illis ullo modo cohabitent, ut ex eo nobis certissimum sui promissi documentum praebeant. Hoc autem illis non propter aliud quam propter eorum pusillanimitatem, externosque ac non satis firmos mores concessimus.

1 ταῖς om.LA  2 διέγνωμεν La  3 *Apost. 5*  εἰς (τὸν) VaLLauAB  τὸν om. Br  4 προφάσεις A  5 μὴ om.Va  (ἐκβ.) καὶ add.Va  καὶ ἐὰν L  καὶ ἐὰν L  παραβαίνειν A  ὑπερβαίνειν B  6 οἷόν τε CCo  πέρα VLaLauBen  παρὰ Co  7 (ποι.) καὶ Br  τούτων TBr  τε s.l.Laur[1] om.VatLaCAPed  (τε) καὶ add.Co  11 οἱονδήτινα Ben  12 ἐν τέλει Va  13 παροίξοιεν Vat  πράξοιεν B  14 δὲ om.A  (πρὸς) τούτοις A  15 ἢ ἃ τὴν Vat  16 ἀπεξενωμένων CCoB  17 ἐκδεδώκαμεν VatCo

resolved to make provision also for priests in barbarian lands. If these latter deem it necessary to overstep the Apostolic canon which forbids "Sending away one's wife on the pretext of piety" and, contrary to that which has been decreed, agree with their spouses to abstain from intercourse with each other, we decree that they should no longer live together in any wise, in order that they may thus provide us with perfect proof of their promises. We have made this concession to them, however, for no other reason than the narrowness of their minds and the outlandishness and inconsistency of their manners.

## ΛΑ

Περὶ τοῦ μὴ ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου λειτουργεῖν ἐν τοῖς ἔνδον οἰκίας τυγχάνουσιν εὐκτηρίοις.

Τοὺς ἐν τοῖς εὐκτηρίοις οἴκοις, ἔνδον οἰκίας τυγχάνουσι, λειτουργοῦντας κληρικούς, ὑπὸ γνώμην τοῦτο πράττειν τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου ὁρίζομεν· ὥστε, εἴ τις κληρικὸς μὴ τοῦτο οὕτω παραφυλάξῃ, καθαιρείσθω.

## XXXI

Praeter sententiam episcopi in oratoriis, quae intra domos sunt, liturgia ne celebretur.

Clericis in oratoriis, quae sunt intra domos, celebrantibus hoc ex loci episcopi sententia peragendum esse decernimus; quare si quis clericus hoc non sic servaverit, deponatur.

## ΛΒ

Περὶ τοῦ δεῖν ἐν τῇ ἀναιμάκτῳ θυσίᾳ μιγνύναι ὕδωρ ἐν τῷ οἴνῳ.

Ἐπειδὴ εἰς γνῶσιν ἡμετέραν ἦλθεν, ὡς ἐν τῇ Ἀρμενίων χώρᾳ οἶνον μόνον ἐν τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ προσάγουσιν, ὕδωρ αὐτῷ μὴ μιγνύντες οἱ τὴν ἀναίμακτον θυσίαν ἐπιτελοῦντες,

## XXXII

In peragendo incruento sacrificio aqua vino miscenda est.

Quoniam novimus in Armeniorum regione eos, qui incruentum sacrificium peragunt, vinum tantum in sacra mensa offerre, ullam aquam illi non miscendo, adducentes ec-

ΛΑ 6 (λειτ.) ἢ βαπτίζοντας om.VVaVatLLaCLauLaurMABBen add. ZonBals Rel  8 τὸν add.VVaVatLLaLauLaurMBevBenCCoAB om.Rel  10 παραφυλάττει TBevBr  ΛΒ 15 (γν.) τὴν add.Va  16 (ὡς) τε add.La  (τῇ) τῶν s.l.Laur[1] om.VVaColBenLauch add.Rel  χώραν C  οἷον (μόν.) L  18 αὐτῇ (μὴ μ.)

ΛΑ IV 18  VI 34-59  Ap. 31  Gangr. 6  Ant. 5  Laod. 58  Carth. 10  ΛΒ 12-13-14-15

31. That no one is to celebrate the mass in oratories inside private houses without the consent of the bishop.
We decree that those who celebrate the mass in oratories inside private houses should do this with the consent of the local bishop; so that, if any cleric does not observe this, he shall be deposed.

32. That one must mix water in the wine in the bloodless sacrifice.

[Whereas] it has come to our knowledge that in the land of Armenia those who perform the bloodless sacrifice bring only wine to the holy table, mixing no water in it; and they cite the Doctor of the Church, John Chrysostom, who



προτιθέμενοι τὸν τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλον Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον, φάσκοντα διὰ τῆς εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἑρμηνείας ταῦτα· 'Τίνος ἕνεκεν οὐχ ὕδωρ ἔπιεν ἀναστάς, ἀλλ' οἶνον; ἄλλην αἵρεσιν πονηρὰν πρόρριζον ἀνασπῶν· ἐπειδὴ γάρ εἰσί τινες ἐν τοῖς μυστηρίοις ὕδατι κεχρημένοι, δεικνὺς ὅτι καὶ ἡνίκα τὰ μυστήρια παρέδωκεν, οἶνον παρέδωκε, καὶ ἡνίκα ἀναστὰς χωρὶς μυστηρίων καὶ ψιλὴν τράπεζαν παρετίθετο, οἴνῳ ἐχρῆτο ἐκ τοῦ γενήματός, φησι, τῆς ἀμπέλου· ἄμπελος δὲ οἶνον, οὐχ ὕδωρ γεννᾷ.' ἐκ τούτου τε τὸν διδάσκαλον οἴονται ἀνατρέπειν τὴν τοῦ ὕδατος ἐν τῇ ἱερᾷ θυσίᾳ προσαγωγήν.
Ὡς ἂν μὴ καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν κατέχοιντο τῇ ἀγνοίᾳ, τὴν τοῦ πατρὸς διάνοιαν ὀρθοδόξως ἀποκαλύπτομεν.

clesiae doctorem Ioannem Chrysostomum haec dicentem in interpretatione evangelii secundum Matthaeum: «Cur aquam non bibit, cum resurrexisset, sed vinum? Ut improbam aliam haeresim radicitus extirparet. Quoniam enim nonnulli aqua in mysteriis usi sunt, ostendens cum mysteria tradidit, eum tradidisse vinum, et cum post resurrectionem absque mysteriis vulgarem mensam sibi apposuit, usum esse vino "ex genimine, inquit, vitis": vitis autem vinum, non aquam generat»; et ex eo aquae in sacro mysterio adiunctionem doctorem abolere existimant.

Ne ab hoc tempore in posterum ignorantia teneantur, patris sententiam orthodoxe aperimus. Cum

4 *Jo. Chrys. in Mt. hom. 82,2: PG 58, 740 init.*  εὐαγγέλιον marg.Va[1] s.l.Lau[1] om.A  7 ἀν. προρρ. ⌐⌙ LA  (ἐπ.) περ. M  9 (κεχρ.) διτοτο med. το s.l. Laur[1]  10 οἶνον παρέδωκε add.VVaColLLaLauLaurMABBenPi om.Rel  12 καὶ om.LaPed  13 παρέθετο VaTCo  ἐκέχρητο A  14 ἀμπ. φησί ⌐⌙ A  *Mt. 26,29*  φησί om.B  16 ἐκ τούτου... ἀνατρέπειν om.B  οἶται Vat  19 καὶ om.VaTBBr  20 (τοῦ) πνς (= πνεύματος) M

speaks thus in his commentary on Matthew: "Why did he not drink water after his resurrection, but wine? In order to pull up another evil heresy by the roots. For, whereas there are some who use only water in the Mysteries, he made clear that he gave wine when he imparted the Mysteries. And also, after he had arisen, when he laid a simple table without the Mysteries, he used wine: for he calls it *the fruit of the vine* (Mat. 26,29). Now it is wine, not water, that the vine produces." From this, then, they think that the Doctor of the Church abolishes the addition of water in the holy sacrifice; and in order that they may no longer be held in the grip of ignorance, we shall reveal the Father's intent to them in an orthodox manner. It was in the time of the

Τῆς γὰρ πονηρᾶς τῶν ὑδροπαραστατῶν αἱρέσεως παλαιᾶς ὑπαρχούσης, οἳ ἀντὶ οἴνου μόνῳ τῷ ὕδατι ἐν τῇ οἰκείᾳ θυσίᾳ κέχρηνται, ἀνα-
5 σκευάζων οὗτος ὁ θεοφόρος ἀνὴρ τὴν παράνομον τῆς τοιαύτης αἱρέσεως διδαχήν, καὶ δεικνὺς ὡς ἐξ ἐναντίας τῆς ἀποστολικῆς ἵενται παραδόσεως, τὸν εἰρημένον κατεσκεύα-
10 σε λόγον. Ἐπεὶ καὶ τῇ κατ' αὐτὸν ἐκκλησίᾳ, ἔνθα τὴν ποιμαντικὴν ἐνεχειρίσθη ἡγεμονίαν, ὕδωρ οἴνῳ μιγνύναι παρέδωκεν, ἡνίκα τὴν ἀναίμακτον θυσίαν ἐπιτελεῖσθαι δεήσειε,
15 τὴν ἐκ τῆς τιμίας πλευρᾶς τοῦ λυτρωτοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἐξ αἵματος καὶ ὕδατος κρᾶσιν παραδεικνύς, ἥτις εἰς ζωοποίησιν παντὸς τοῦ κόσμου ἐξεχέθη
20 καὶ ἁμαρτιῶν ἀπολύτρωσιν. Καὶ κατὰ πάσης δὲ ἐκκλησίας, ἔνθα οἱ πνευματικοὶ φωστῆρες ἐξέλαμψαν,

enim improba hydroparastatarum antiqua esset hæresis, qui pro vino sola aqua in proprio sacrificio usi sunt, refellens hic vir divinus iniquam eiusmodi haeresis doctrinam et ostendens eos directe apostolicae traditioni adversari, huiusmodi composuit sermonem. Quoniam et suae ecclesiae, ubi pastoralem curam susceperat, aquam vino misceri tradidit, cum incruentum sacrificium peragendum erat, ex pretioso nostri redemptoris ac salvatoris Christi dei latere exortam sanguinis et aquae contemperationem exprimens, quae in totius mundi vivificationem effusa est et in peccatorum redemptionem. Et in omni etiam ecclesia ubi spiritalia lumina refulserunt, hic ordo divinitus traditus observatur; nam et Iacobus, Christi dei nostri secundum carnem frater,

1 αἱρ. τ. ὑδρ. ⌐⌙ LA 3 τοῦ (οἵ.) add.Ben τῷ om. Vat 5 θεοφ. οὗτος ⌐⌙ VaLaurM οὕτως ω in o corr.Vat[1] 7 διαδοχὴν TBev 8 ἱέντα VBen ἰόντα Lau 12 οἴνῳ om.CoPed οἴνῳ ὕδ. ⌐⌙ Laur μιγνύναι οἴνῳ ὕδ. ⌐⌙ LA μίγνυσθαι Br 13 παραδέδωκεν VLau 14 ἐπιτελ. θυσίαν A 15 *Jo, 19,34* τῆς (ἐκ) L 16 (καὶ) θεοῦ Ἰησοῦ X. LA σωτῆρος om.A 19 ἐξεχύθη Rh 21 πάσης δὲ ἐκκλησίας VVaVatLaLauLaurMCBenBev ἐπὶ πάσης δὲ ἐκκλησίας CoB πάσας δὲ ἐκκλησίας Ped πᾶσαν δὲ ἐκκλησίαν Rel

ancient and evil heresy of the Hydroparastatae, who used only water instead of wine in their sacrifice, that this God-bearing Father, refuting this iniquitous doctrine, composed the sermon which has been cited, making clear that their purpose was contrary to Apostolic tradition. For to his own Church, in which he was entrusted with pastoral authority, he handed down that water should be mixed with the wine whenever the bloodless sacrifice is performed, giving the example of the mixture of blood and water from the holy side of our Redeemer and Saviour Christ God, shed for the vivification of all the world and the redemption from sin. This God-given rule prevails in



ἡ θεόσδοτος αὕτη τάξις κρατεῖ· καὶ γὰρ καὶ Ἰάκωβος ὁ κατὰ σάρκα Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἀδελφός, ὃς τῆς Ἱεροσολυμιτῶν ἐκκλησίας
5 πρῶτος τὸν θρόνον ἐνεπιστεύθη, καὶ Βασίλειος ὁ τῆς Καισαρέων ἀρχιεπίσκοπος, οὗ τὸ κλέος κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διέδραμεν, ἐγγράφως τὴν μυστικὴν ἡμῖν ἱερουργίαν
10 παραδεδωκότες, οὕτω τελειοῦν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ ἐξ ὕδατος καὶ οἴνου τὸ ἱερὸν ποτήριον ἐκδεδώκασι. Καὶ οἱ ἐν Καρθαγένῃ συναχθέντες ὅσιοι πατέρες οὕτω ῥητῶς ἐπεμνή-
15 σθησαν, 'ἵνα ἐν τοῖς ἁγίοις μηδὲν πλέον τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου προσενεχθείη, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ κύριος παρέδωκε, τουτέστιν ἄρτου καὶ οἴνου ὕδατι μεμιγμένου.'
20 Εἴ τις οὖν ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος,

cui primo Hierosolymitorum ecclesiae thronus est concreditus, et Basilius Cæsariensium ecclesiae archiepiscopus, cuius gloria omnem terrarum orbem pervasit, cum mysticum nobis in scriptis tradissent sacrificium, ita peragendum in sacro ministerio ex aqua et vino sacrum calicem ediderunt. Et sancti patres qui Carthagine convenerunt adeo aperte commonuerunt: «in sanctis donis nihil aliud quam corpus et sanguinem domini offerendum esse, ut ipse dominus tradidit, hoc est panem et vinum aqua mixtum». Si quis autem episcopus vel presbyter non secundum traditum

1 ἐκράτει Va 2 (γὰρ) καὶ om.VaLAAm 4 ὅστις (ἱερ.) V (ὃς) καὶ add. B ὃς s.l.Laur[1] om.LMCoA 5 ἐπιστεύθη LaBev 6 (Καισ.) ἐκκλησίας T πόλεως add.Co ἐπίσκοπος LLaZon. ἀρχι s.l.Va[1] 9 ἡμῖν τ. μ. ἱερ. ⌐⌙ Laur ἱερ. ἡμῖν ⌐⌙ Ben 11 (θ.) ἱερουργία VaSpi (ὕδ.) τε om.VVatLLaLauLaur MCCoAB add.Rel 12 (ἱερὸν) μυστήριον Ben 13 ἐν om. A (Καρθ.) δὲ V Va συνελθόντες MCoA 15 *Carth. 37* (ἁγ.) μυστηρίοις add.LA 16 τοῦ om. CoA 17 προσενεχθῇ Col (κυρ.) ξένον add.Spi καὶ om.MBen 18 παρέδωκε VaLLaLaurMCCoABLauch παραδέδωκε Rel ἄρτον κ. οἶνον A 19 ὕδατος Va μιγνυμένου Br

all the Church, wherever the luminous spiritual Fathers have shone forth. James, the brother of Christ God according to the flesh and the first to be entrusted with the see of Jerusalem, as well as Basil, archbishop of Caesarea, whose fame has gone out to all the world, have handed down to us the mystical sacrifice in writing, instructing that the holy chalice is to be made perfect with water and wine; and the holy Fathers who assembled in Carthage thus expressly mention that "In the holy Mysteries nothing more should be offered than the body and blood of the Lord, as the Lord himself has handed down, that is, bread and wine mixed with water." Therefore, if any bishop or presbyter does not act in accordance with the Apostolic rule,

μὴ κατὰ τὴν παραδοθεῖσαν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τάξιν ποιεῖ, καὶ ὕδωρ οἴνῳ μιγνύς, οὕτω τὴν ἄχραντον προσάγει θυσίαν, καθαιρείσθω, ὡς ἀτελῶς τὸ μυστήριον ἐξαγγέλλων καὶ καινίζων τὰ παραδεδομένα.

ab apostolis praeceptum agit, et si, ullam aquam vino non miscendo, ita immaculatum offert sacrificium, deponatur, quippe qui imperfecte mysterium enuntiet et quae tradita sunt innovet.

## ΛΓ

Περὶ τοῦ ὅτι ἰουδαϊκόν ἐστι τὸ μόνους τοὺς ἐκ γένους ἱερατικοῦ κατατάττειν ἐν κλήρῳ.

## XXXIII

De consuetudine iudaica solos, qui ex sacerdotali genere sunt, clero ascribendi.

Ἐπειδή περ ἔγνωμεν ἐν τῇ Ἀρμενίων χώρᾳ μόνους ἐν κλήρῳ τοὺς ἐκ γένους ἱερατικοῦ κατατάττεσθαι, ἰουδαϊκοῖς ἔθεσιν ἑπομένων τῶν τοῦτο πράττειν ἐπιχειρούντων, τινὰς δὲ αὐτῶν καὶ μὴ ἀποκειρομένους ἱεροψάλτας καὶ ἀναγνώστας τοῦ θείου νόμου καθίστασθαι, συνείδομεν, ὥστε ἀπὸ τοῦ νῦν μὴ ἐξεῖναι τοῖς

Quoniam novimus in Armeniorum regione eos solum in cleri ordinem referri, qui sunt ex genere sacerdotali, iis, qui hoc facere aggrediuntur, mores iudaicos sequentibus; nonnullos autem eorum adhuc non tonsos sacros cantores et divinae legis lectores constitui, decernimus ne dehinc liceat iis qui volunt

1 μὴ om.LA παραδ. τάξ. ὑ. τ. ⌐⌐ Va ὑπὸ om.Co ἀπὸ B (ὑπὸ) τοῦ κυρίου καὶ τῶν αὐτοῦ add.LA ἁγίων (ἀπ.) add.L μαθητῶν καὶ ἀπ. add.A 2 (τάξ.) μὴ add.LA ὕδατι οἶνον μὴ μ. LA 4 προσαγάγοι Va προσάγειν B 6 (τὰ) μὴ add.Ben ΛΓ 13 καταλέγεσθαι Ped κατάγεσθαι HeBev 16 ἀποκειραμένους LA ψάλτας A 18 νόμου VVaVatLLaLauLaurCCoABenHeQuBr ναοῦ TBevPedRh 19 (τοῦ) παρόντος A τοῖς εἰς marg.Va[1] τούς... βουλομένους Co

ΛΓ Ap. 77

mixing water with the wine when he offers the sacrifice, he shall be deposed; for thus he proclaims the mystery incompletely and tampers with tradition.

33. That it is a Jewish custom to admit to the clergy only those from a priestly family.

Whereas we have learnt that in the land of Armenia only persons from priestly families are admitted to the clergy, thus following Jewish customs, and that some of these same, even though they have not received the tonsure, become holy cantors and readers of the divine law, we have decided that henceforth those wishing to promote others to the clergy should not be



εἰς κλῆρον βουλομένοις προάγειν τινὰς εἰς τὸ γένος ἀποβλέπειν τοῦ προχειριζομένου· ἀλλὰ δοκιμάζοντες, εἰ ἄξιοι εἶεν κατὰ τοὺς τεθέντας ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσιν ὅρους ἐν κλήρῳ καταλεγῆναι, τούτους ἐκκλησιαστικῶς προχειρίζεσθαι, εἴτε καὶ ἐκ προγόνων γεγόνασιν ἱερέων, εἴτε καὶ μή. Ἀλλὰ μηδέ τινα τῶν ἁπάντων συγχωρεῖν ἐπ' ἄμβωνος, κατὰ τὴν τῶν ἐν κλήρῳ καταλεγομένων τάξιν, τοὺς θείους τῷ λαῷ λόγους ὑποφωνεῖν, εἰ μή τι ἂν ἱερατικῇ κουρᾷ χρήσηται ὁ τοιοῦτος καὶ τὴν εὐλογίαν ὑπὸ τοῦ οἰκείου ποιμένος κανονικῶς ὑποδέξηται. Εἰ δέ τις φωραθείη παρὰ τὰ προγεγραμμένα ποιῶν, ἀφοριζέσθω.

quosdam ad clerum promovere, ad ordinandi genus respicere, sed ut, examinantes num digni sint qui iuxta exposita in sacris canonibus decreta in cleri catalogum referantur, ecclesiastice eos promoveant, sive sunt ex maioribus orti sacerdotibus, sive non. Sed etiam decernimus, ne cui ex omnibus liceat iuxta ordinem eorum qui in clerum referuntur, populo in suggestu divina verba recitare, nisi hic clericalem tonsuram collatam habuerit et benedictionem a proprio pastore canonice receperit. Si quis autem praeter haec praescripta agens deprehensus fuerit, excommunicetur.

1 προσάγειν VVaLLauATBev 3 δοκιμάζειν τε L δοκιμάζονται A δοκιμάζοντας VaB 4 ἄξιος εἶεν Vat (ἄξ.) εἰσὶ B ἐν τοῖς add.C[1] τεθ. ὅρους ⌐⌐ LA ὅρους... ἐκκλ. om.Col 6 τούτῳ o corr. in ω La ἐκκλησιαστικῶς VVaLLauLaurMCCoBBenLauch ἱερατικῷ A ἐκκλησιαστικοὺς Rel 7 καὶ (ἐκ) om.L 11 (ἐν.) τῷ add.A 12 ὑποφωνεῖν VVaVatColLLaLauLaurMCCoABBen ἀποφωνεῖν Rel 13 (ἱερα)τικῇ s.l. Laur[1] 14 (χρ.) τῷ τοιούτῳ Amb 15 ὑπὸ om.A 17 (φωρ.) κατὰ Co πεπραγμένα A προστεταγμένα VVaBen προτεταγμένα Lau

permitted to consider the origins of the one put forward for office; but, having examined whether they are worthy of being enrolled in the clergy in accordance with the decrees in the sacred canons, they should appoint them to ecclesiastical office, be they descended from priestly forbears or not; nor should anyone at all be allowed to intone the divine words from the ambo to the people after the manner of those enrolled in the clergy, unless he has received sacerdotal tonsure as well as the blessing of his pastor in accordance with the canons.

## ΛΔ

Περὶ τῶν συνομνυμένων καὶ φατριαζόντων ἐπίσκοπον ἢ κληρικόν.

Καὶ τοῦτο δὲ τοῦ ἱερατικοῦ κανό-
5 νος σαφῶς διαγορεύοντος, ὡς 'τὸ τῆς συνωμοσίας ἢ φατρίας ἔγκλημα καὶ παρὰ τῶν ἔξω νόμων πάντη κεκώλυται, πολλῷ δὲ μᾶλλον ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ τοῦτο γίνεσθαι ἀπα-
10 γορεύειν προσήκει' καὶ ἡμεῖς παραφυλάττειν σπουδάζομεν, ὡς 'εἴ τινες κληρικοί, ἢ μοναχοί, εὑρεθεῖεν ἢ συνομνύμενοι ἢ φατριάζοντες, ἢ κατασκευὰς τυρεύοντες ἐπισκόπων ἢ
15 συγκληρικῶν, ἐκπιπτέτωσαν πάντη τοῦ οἰκείου βαθμοῦ.'

## XXXIV

De coniurantibus vel sodalitatem ineuntibus contra episcopum vel clericum.

Porro autem cum et hoc sacerdotalis canon aperte edicat quod «coniurationis vel sodalitatis crimen etiam ab externis legibus est omnino vetitum, multo magis hoc in dei ecclesia ne fiat prohibere oportet», nos quoque hoc observare studemus. Quod «si qui clerici aut monachi inventi fuerint vel coniurantes vel sodalitates ineuntes vel adversus episcopos aut conclericos insidias struentes, proprio gradu excidant».

ΛΔ 4 *IV 18* δὲ om.A (δὲ) σαφῶς ⌐⌙ VVaLLauBen ἱεροῦ καν. VatBr ἱερατικοῦ om.AT 6 φατρίας VVaVatLLaLauLaurMCCoABBen φρατρίας Rel 7 πάντη om.TBevBr πάντως CoHeQu πάντων VatC 8 (πολλῷ) δὴ VaL Ben 9 γενέσθαι B 10 φυλάττειν TBevBr 11 *IV 18* ὥστε οἵτινες CoABen 12 μονάζοντες La 13 φατριάζοντες VVaVatLLaLauLaurMCCo AB Ben φρατριάζοντες Rel 14 ἐπισκόποις ἢ συγκληρικοῖς Laur B

ΛΔ IV 18 Ap. 31 Ant. 5 Carth. 10-53 AB 13-14-15

34. Concerning those who conspire and form leagues against a bishop or cleric.

The sacred canon also clearly states that "The crime of conspiracy or forming secret leagues is prohibited altogether by the secular law, and ought all the more to be forbidden in the Church of God;" and we, too, are eager to maintain that "If any clerics or monks are found conspiring or forming a league or contriving plots against bishops or fellow clerics, they shall be demoted from their rank altogether."



## ΛΕ

Περὶ τοῦ μὴ ἀφαιρεῖσθαι ἢ σφετερίζεσθαι τὸν μητροπολίτην τὰ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ θάνατον.

5 Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἁπάντων μητροπολιτῶν, τελευτῶντος ἐπισκόπου τελοῦντος ὑπὸ τὸν κατ' αὐτὸν θρόνον, τὰ αὐτοῦ πράγματα ἢ τῆς κατ' αὐτὸν ἐκκλησίας ἀφαιρεῖσθαι ἢ σφε-
10 τερίζεσθαι· ἀλλ' ὑπὸ παραφυλακὴν ἔστωσαν τοῦ κλήρου τῆς ἐκκλησίας, ἧς ὁ τελευτήσας ἐτύγχανε πρόεδρος, μέχρι τῆς ἑτέρου ἐπισκόπου προαγωγῆς. Ἐκτὸς εἰ μὴ κληρικοὶ ἐν τῇ
15 αὐτῇ ἐκκλησίᾳ οὐχ ὑπελείφθησαν· τηνικαῦτα γὰρ ὁ μητροπολίτης ταῦτα παραφυλάξει ἀμείωτα, τῷ χειροτονηθησομένῳ ἐπισκόπῳ πάντα ἀποδούς.

## XXXV

Metropolita res defuncti episcopi ne auferat neve in rem suam convertat.

Nulli omnium metropolitarum liceat, bona episcopi mortui, qui ipsius throno subest, vel ecclesiae eius auferre vel sibi vindicare; sed ea sint sub custodia cleri ecclesiae, cui defunctus praeerat, usque ad alterius episcopi promotionem. Si vero in eadem ecclesia clerici defuerint, tunc enim metropolita ea imminuta servabit, episcopo, qui ordinabitur, omnia redditurus.

ΛΕ 5 πάντων VLauLaurMBBevBrBen ἁπάντων om.VaLa 7 αὐτὰ V θρόνον... κατ' αὐτὸν om.L 9 ἀφαιρείσθω V (ἀφ.) τι add.L 10 φυλακὴν L 13 παραγωγῆς TBBev 16 γὰρ om.Amb 17 χειροτονησομένω V χειροτονηθέντι BevBr 19 ἀποδοὺς VVatLaLauCCoBBen ἀποδιδοὺς Rel ἀποδώσων Laur M (ἀποδ.). Εἰ δὲ ἐπὶ τῶν τελευτώντων τοῦτο, πολλῷ μᾶλλον ἐπὶ τῶν ζώντων τοῦτο παραφυλάττεσθαι. καὶ μὴ ἔχειν ἄδειαν τὸν μητροπολίτην ἐξ ὧν ἐπιφέρεται ὁ ἐπίσκοπος μετ' αὐτοῦ etc. ex VII c. 4 add.LA

ΛΕ IV 22 Ap. 40 Ant. 24 Carth. 30-89

35. That no metropolitan is to take away or appropriate the property of a bishop after his death.

No metropolitan shall take away or appropriate the personal belongings or those of the Church of a deceased bishop under the jurisdiction of his see; rather, they shall remain in the safekeeping of the clergy of the Church whose bishop has died until the promotion of a new bishop; unless there are no clerics left in this same Church, in which case the metropolitan shall keep them intact and give them to the bishop who shall be ordained.

## Λϛ

Περὶ τῆς τῶν πατριαρχῶν τιμῆς.

Ἀνανεούμενοι τὰ παρὰ τῶν ἑκατὸν
πεντήκοντα ἁγίων πατέρων, τῶν ἐν
5 τῇ θεοφυλάκτῳ ταύτῃ καὶ βασιλίδι
πόλει συνελθόντων, καὶ τῶν ἑξακο-
σίων τριάκοντα, τῶν ἐν Καλχηδόνι
συναθροισθέντων νομοθετηθέντα, ὁ-
ρίζομεν, ὥστε τὸν Κωνσταντινουπό-
10 λεως θρόνον ‘τῶν ἴσων ἀπολαύειν
πρεσβείων τοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώ-
μης θρόνου, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησια-
στικοῖς ὡς ἐκεῖνον μεγαλύνεσθαι
πράγμασι, δεύτερον μετ’ ἐκεῖνον ὑ-
15 πάρχοντα·’ μεθ’ ὃν ὁ τῆς Ἀλεξαν-
δρέων μεγαλοπόλεως ἀριθμείσθω
θρόνος, εἶτα ὁ τῆς Ἀντιοχέων με-
γαλοπόλεως, καὶ μετὰ τοῦτον ὁ τῆς
Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως.

## XXXVI

De honore patriarcharum.

Renovantes constituta a sanctis centum quinquaginta patribus, in hac a deo custodita et imperiali urbe coadunatis, et a sexcentis triginta Chalcedone congregatis, decernimus, ut thronus constantinopolitanus «æqualia privilegia cum antiquioris Romae throno obtineat, et in ecclesiasticis negotiis sicut ille magnifiat, cum secundus post illum sit»; post quem magnae Alexandrinorum civitatis thronus numeretur, deinde Antiochensium magnae civitatis, et post hunc Hierosolymitorum civitatis.

Λϛ 3 *II 3* ἁγίων ἑκ. ⌐⌙ A 5 κ. βασιλ. ταύτῃ ⌐⌙ VLau ταύτῃ κ. βασιλ. ⌐⌙ B ταύτῃ κ. βας. om.LaA 7 *IV 28* Καλχηδόνι VBBen 8 συνελθόντων THeQuBevBr 9 ὥστε om.Bev -στε τὸν inc.mut. Am (τὸν) ἐν add.Co 10 ἀποβαλεῖν Am 12 ἐν om.VT 15 (μεθ’) ὧν Co 17 (ὁ) τῶν Am ὁ τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως VVaVatLLaLauLaurMCCoBBenVal ὁ τῶν Ἀ. έων μεγαλοπόλ. Am ὁ Ἀντιοχέων BrSpiLauch ὁ Ἀντιοχείας Rel 18 καὶ om.C

---

Λϛ II 3 IV 28 Ap. 34

36. Concerning the honour due to the Patriarchs.

Renewing the legislation enacted by the hundred and fifty holy Fathers who gathered in this God-guarded imperial city, and by the six hundred and thirty who assembled in Chalcedon, we decree that the see of Constantinople "Is to enjoy privileges equal to those of the see of the older Rome and to be magnified as it is in ecclesiastical affairs, coming second after it;" and that the see of the great city of Alexandria should be counted next, then that of the great city of Antioch, and thereafter that of the city of Jerusalem.



## ΛΖ

Περὶ τῶν ἐξ ἐπηρείας βαρβαρικῆς ἔξω τῶν οἰκείων ἐπαρχιῶν διαγόντων ἐπισκόπων.

5 Ἐπειδὴ κατὰ διαφόρους καιροὺς
βαρβαρικαὶ γεγόνασιν ἔφοδοι καὶ
πλεῖσται πόλεις ἐντεῦθεν ὑποχείριοι
τοῖς ἀνόμοις κατέστησαν, ὡς ἐντεῦ-
θεν μὴ δυνηθῆναι τὸν τῆς τοιαύτης
10 πόλεως πρόεδρον μετὰ τὴν ἐπ’ αὐ-
τῷ χειροτονίαν τὸν οἰκεῖον θρόνον
καταλαβεῖν καὶ ἐν αὐτῷ ἱερατικῇ
καταστάσει ἐνιδρυθῆναι, καὶ οὕτω
κατὰ τὸ κρατῆσαν ἔθος τὰς χειρο-
15 τονίας καὶ πάντα, ἃ τῷ ἐπισκόπῳ
ἀνήκει πράττειν τε καὶ μεταχειρί-
ζεσθαι· ἡμεῖς, τὸ τίμιον καὶ σεβά-
σμιον τῇ ἱερωσύνῃ φυλάττοντες καὶ
μηδαμῶς πρὸς λύμην τῶν ἐκκλη-
20 σιαστικῶν δικαίων τὴν ἐθνικὴν ἐπή-
ρειαν ἐνεργεῖσθαι βουλόμενοι, τοῖς
οὕτω χειροτονηθεῖσι καὶ διὰ τὴν
προκειμένην αἰτίαν ἐν τοῖς ἑαυτῶν

## XXXVII

De episcopis ob barbarorum minas extra suas dioeceses degentibus.

Quoniam diversis temporibus barbaricae incursiones fuerunt et ex eo plurimæ civitates a gentibus lege vacantibus subiugatae sunt, ut ideo non posset huiusmodi civitati praesul, post suam ordinationem, in suam sedem venire et in ea sacerdotaliter institui, sicque ordinationes secundum consuetudinem quae invaluit et omnia quae ad episcopum pertinent agere et tractare, nos honorem ac venerationem sacerdotio servantes et iura ecclesiastica a gentilibus iniuriis ullum detrimentum nequaquam capere eisque, qui ordinati sunt et propter praedictam causam in suis thronis non sunt constituti, absque ullo ex ea re pre-

ΛΖ 5 ἐπεὶ δὲ La δια(φόρους) s.l. Va[1] (καιρ.) καὶ add.Am 7 πλεῖστοι π. La τοῖς ἀν. ὑποχ. ⌐⌙ LAAm ὑποχείριοι om.Co ὑποχειρ… ὡς om.Vat 8 ἐντεῦθεν om.LAAm 9 (τῆς) αὐτῆς A 11 θρόνονον La 12 ἐν αὐτῇ V 13 ἐνιδρυνθῆναι MAAmBenPi 14 (ἔθ.) τοῦ χ. A τῆς χ. B 23 ἐν (τ. ἑ.) om.L

---

ΛΖ Ap. 36 Anc. 18 Ant. 17-18

37. Concerning bishops who live outside their own provinces on account of barbarian depredation.

[Whereas] there have been barbarian incursions at various times and a great many cities have thereby fallen into the hands of the impious; and the bishop of such a city has been unable after his ordination to go to his see and be installed in it with priestly ceremony, performing ordinations there, as is customary, and carrying out all the other functions which belong to a bishop. Therefore, safeguarding the honour and reverence of the priesthood, and desiring that heathen depredations should in no wise have a harmful influence on ecclesiastical law, we have decided that bishops who have been thus ordained and, for the aforementioned reason, have not been installed in

μὴ ἐγκαταστᾶσι θρόνοις τὸ ἀπρόκριτον τηρεῖσθαι συνεωράκαμεν, ὥστε καὶ χειροτονίας κληρικῶν διαφόρων κανονικῶς ποιεῖν καὶ τῇ τῆς 5 προεδρίας αὐθεντίᾳ κατὰ τὸν ἴδιον ὅρον κεχρῆσθαι, καὶ βεβαίαν καὶ νενομισμένην εἶναι πᾶσαν ὑπ' αὐτῶν προϊοῦσαν διοίκησιν· οὐ γάρ, ὑπὸ τοῦ τῆς ἀνάγκης καιροῦ τῆς ἀκρι- 10 βείας περιγραφείσης, ὁ τῆς οἰκονομίας ὅρος περιορισθήσεται.

iudicio integra et illaesa servari volentes, statuimus ut et ad diversorum clericorum ordinationes canonice procedant et episcopalem auctoritatem ad normam propriam exerceant et omnes actus administrativos, ab eis positos, firmi ac legitimi sint: etenim, cum rerum adiunctis exacta iuris observantia circumscripta sit, dispensationi terminus non ponetur.

## ΛΗ

Περὶ τοῦ ἐν τῇ καινισθήσει πόλει καὶ τὴν τῶν ἐκκλησιῶν τάξιν ἐπακολουθεῖν.

15 Τὸν ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν τεθέντα κανόνα καὶ ἡμεῖς παραφυλάττομεν, τὸν οὕτω διαγορεύοντα· 'Εἴ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις, ἢ αὖθις καινισθείη, τοῖς πολιτικοῖς 20 καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἡ τάξις ἀκολουθείτω.'

## XXXVIII

Ordo ecclesiarum in condita civitate civilem ordinem sequatur.

Nos quoque observamus canonem a patribus nostris latum, qui sic edicit: «Si qua civitas ex imperatoris auctoritate novata fuerit vel in eo sit ut novetur, publicae formae ordinem acclesiasticarum quoque rerum ordo subsequatur».

1 ἐγκαταστάσει V ἐν καταστάσει Va καταστᾶσι Br ἀπρόκριτον VaLauMTHeQuSpiBr ἀπόκριτον VVatLLaLaurTCCoAAmBBenLauch ρ supra π et μάτιστον s.l. Laur[1] ἀπροκριμάτιστον BevPedRh 3 καὶ om.Am 8 (γὰρ) ἀπὸ T 9 (καιρ.) καὶ add.Ped 11 (οἰκ.) τρόπος VVaLauBen ΛΗ *IV 17* 15 ἡμῶν om.T BevBr παρατεθέντα AAm 17 τὸν (οὕ.) om.Va 19 πολικοῖς L 20 μὴ (δημ.) add.B (δημ.) τόποις La

**ΛΗ** IV 17

of the various clerics as the canons prescribe, and shall exercise their episcopal authority in accordance with its specific definition, and all administrative measures proceeding from them shall be secure and legitimate. For, even if strict observance is circumscribed by the necessity of the times, the boundaries of oeconomy shall not be restricted.

38. That the organisation of Churches is to follow upon the renovation of a city.

We also observe the canon set forth by our Fathers which declares: "If by imperial authority any city has been renovated or shall have been renovated, the organisation of ecclesiastical affairs shall follow the pattern of civil and state organisation."



## ΛΘ

Περὶ τοῦ ἐπισκόπου τῆς Κυπρίων νήσου.

5 Τοῦ ἀδελφοῦ καὶ συλλειτουργοῦ ἡμῶν Ἰωάννου, τοῦ τῆς Κυπρίων νήσου προέδρου, ἅμα τῷ οἰκείῳ λαῷ ἐπὶ τὴν Ἑλλησπόντιον ἐπαρχίαν, διά τε τὰς βαρβαρικὰς ἐφόδους, διά τε 10 τὸ τῆς ἐθνικῆς ἐλευθερωθῆναι δουλείας καὶ καθαρῶς τοῖς σκήπτροις τοῦ χριστιανικωτάτου κράτους ὑποταγῆναι, τῆς εἰρημένης μεταστάντος νήσου, προνοίᾳ τοῦ φιλανθρώπου 15 θεοῦ καὶ μόχθῳ τοῦ φιλοχρίστου καὶ εὐσεβοῦς ἡμῶν βασιλέως, συνορῶμεν, ὥστε ἀκαινοτόμητα διαφυλαχθῆναι τὰ παρὰ τῶν ἐν Ἐφέσῳ τὸ πρότερον συνελθόντων θεοφόρων

## XXXIX

De episcopo insulae Cypriorum.

Cum frater et comminister noster Ioannes, insulae Cypriorum praesul, una cum suo populo in hellesponticam provinciam, et propter barbaricas incursiones et ut a gentilium servitute liberaretur et christianissimi imperii sceptris pure subiceretur, e praedicta insula emigraverit, clementis dei providentia et pii Christumque amantis imperatoris nostri cura, constituimus, ut immutata serventur quae a divinis patribus Ephesi primum

1 ἡ om.VaM πραγμ. ἡ τάξις ⌐⌐ VVatLLaLauLaurCCoAAmBBen ἡ τῶν ἐ. πρ. τ. Rel ΛΘ 5 ἡμῶν κ. σ. ⌐⌐ Amb 6 τοῦ om.Am Κύπρου TBev 8 Ἑλλησποντίων VBen ἐπαρχιῶν V 10 τὸ om.Va 13 μεταστάντος LABBr μεταναστάντος Rel 17 (ὥ.) καὶ add.A ἀκαινοτόμητον Amb φυλαχθῆναι VVaLauBrBen διατηρηθῆναι Bev 19 τὸ om.LAAm

**ΛΘ** I 6-7 II 2-3 III 8 IV 28 VI 36 Ap. 34 Ant. 9

39. Concerning the bishop of the island of Cyprus.

[Whereas] our brother and fellow minister John, bishop of Cyprus, together with his people has taken refuge in the province of the Hellespont, on account of the inroads of the barbarians and in order to place himself solely under the sceptre of the most Christian Empire, fleeing the aforesaid island, through the providence of God and the efforts of our pious and Christ-loving Emperor. Therefore, we decree that the privileges accorded to the see of the man aforenamed by the God-bearing Fathers who gathered first in Ephesus

πατέρων τῷ θρόνῳ τοῦ προγεγραμμένου ἀνδρὸς παρασχεθέντα προνόμια, ὥστε τὴν Νέαν Ἰουστινιανούπολιν τὸ δίκαιον ἔχειν τῆς Κωνσταντιέων πόλεως, καὶ τὸν ἐπ' αὐτῇ καθιστάμενον θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον πάντων προεδρεύειν τῶν τῆς Ἑλλησποντίων ἐπαρχίας, καὶ ὑπὸ τῶν οἰκείων ἐπισκόπων χειροτονεῖσθαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν· τὰ γὰρ ἐν ἑκάστῃ ἐκκλησίᾳ ἔθη καὶ οἱ θεοφόροι ἡμῶν πατέρες παραφυλάττεσθαι διεγνώκασι· τοῦ τῆς Κυζικηνῶν πόλεως ἐπισκόπου ὑποκειμένου τῷ προέδρῳ τῆς εἰρημένης Ἰουστινιανουπόλεως, μιμήσει τῶν λοιπῶν ἁπάντων ἐπισκόπων τῶν ὑπὸ τὸν λεχθέντα θεοφιλέστατον πρόεδρον Ἰωάννην, ὑφ' οὗ χρείας καλούσης καὶ ὁ τῆς αὐτῆς Κυζικηνῶν πόλεως ἐπίσκοπος χειροτονηθήσεται.

congregatis praedicti viri throno privilegia concessa sunt, ut Nova Iustinianopolis Constantiensium civitatis ius obtineat, et pius ac dei amantissimus episcopus qui in ea constituitur, praesit omnibus Hellespontiorum provinciae episcopis et a suis episcopis ordinetur secundum antiquam consuetudinem; mores enim uniuscuiusque ecclesiae divini etiam nostri patres servari censuerunt; Cyzicenorum civitatis episcopum praedictae Iustinianopolis praesuli subici ad instar reliquorum omnium episcoporum, qui subsunt praefato dei amantissimo praesuli Ioanni, a quo, cum necesse erit, etiam eiusdem Cyzicenorum civitatis episcopus ordinabitur.

1 (θρόνῳ τ.) θεοφόρου (ἀνδρ.) LA  4 Κωνσταντιέων πόλεως VVaVatLaLau LaurMCCoBBenVal Κωνσταντινουπόλεως LAAmbZonBalsRel  5 τὸν om. Amb  6 θεοφιλέστατον om.LaM  7 πάσης LA τῶν s.l. Laur[1] om.VatLMCCoAB τοῖς Ἑλλ. A τῆς (τῶν) Amb  12 *I 6* πατ. ἡ. ⌐⌙ AAm  14 Βυζακηνῶν M (K.) ἐπαρχίας B ὑποκειμένῳ VaM ὑποκειμένη Am ὑποκείμενον B 15 τοῦ προέδρου VAm εἰρημένης om. B  16 νέας (Ἰουστ.) add. VVaLauBen 17 ἐπισκ. ἁπ. ⌐⌙ Va  18 (θεοφ.) ἐπίσκοπον (Ἰ) M Ἰωάννην om.LAAm 20 καὶ ὁ αὐτὸς K. LA Βυζακηνῶν (πόλ.) M  21 ἐπίσκοπος om.La

should remain unaltered, so that New Justinianopolis shall have the rights of the city of Constantia, and the bishop, most beloved of God, who shall be established in it shall preside over all the bishops of the province of the Hellespont, and shall be ordained by his own bishops in accordance with the ancient custom; for our God-bearing Fathers were determined that the usages of each Church should be maintained. The bishop of the city of Cyzicus shall be subordinate to the bishop of the aforesaid city of Justinianopolis, after the manner of all the other bishops under the said bishop John most beloved by God; and the latter, when the need arises, shall also ordain the bishop of this same city of Cyzicus.



Περὶ μοναχῶν καὶ μοναστριῶν

## M

Περὶ τοῦ μὴ ἀνεξετάστως προσιέναι τοὺς τὸν μονήρη βίον ἐπανῃρημένους.

Ἐπειδὴ τῷ θεῷ κολλᾶσθαι διὰ τῆς ἐκ τῶν τοῦ βίου θορύβων ἀναχωρήσεως λίαν ἐστὶ σωτήριον, χρὴ μὴ ἀνεξετάστως ἡμᾶς παρὰ τὸν καιρὸν τοὺς τὸν μονήρη βίον αἱρουμένους προσίεσθαι, ἀλλὰ τὸν παραδοθέντα ἡμῖν παρὰ τῶν πατέρων καὶ ἐν αὐτοῖς φυλάττειν ὅρον· ὥστε τὴν ὁμολογίαν τοῦ κατὰ θεὸν βίου τότε προσίεσθαι δεῖ, ὡς ἤδη βεβαίαν καὶ ἀπὸ γνώσεως καὶ κρίσεως γινομένην, μετὰ τὴν τοῦ λόγου συμπλήρωσιν.
Ἔστω τοίνυν ὁ μέλλων τὸν μοναχικὸν ὑπέρχεσθαι ζυγὸν οὐχ ἧττων ἢ

De Monachis et monialibus

## XL

Qui vitam monasticam elegerunt, sine probatione ne admittantur.

Cum deo adhaerere per secessum ex vitae strepitu valde salutare sit, oportet nos non sine probatione eos, qui vitam monasticam eligunt, intempestive admittere, sed decretum de eis quoque a patribus nobis traditum servare, ut vitae secundum deum professio tum recipienda sit, cum iam et scientia et iudicio firma est, post completum usum rationis.

Qui ergo monasticum iugum est subiturus, sit non minor quam de-

**M** 6 *Ps. 72,28* (Ἐ.) τις add.Am κολλ. θ. ⌐⌙ Am  7 (διὰ) τῶν Am  8 (χρὴ) δὲ add.A  9 ἀνεξετάσθως Va ἡμᾶς iter.Lau ἢ (παρὰ) add.VaLASpiBen  10 προαιρούμενον La προαιρουμένους T ἐπανηρημένους Br  11 προΐεσθαι VaVatLMCAAm σ s.l. Laur[1] ἀλλὰ... προσίεσθαι om.V  12 (ὅρ.) ἐπ' αὐτοῖς add.VaLA  13 *cf. IV 15* ὅρ. φυλ. ⌐⌙ Bev  14 προΐεσθαι VaVatLMCAAm  15 δεῖ om.AmQuBev  16 γνώμης (κ. κρ.) Ped γνώμης οἰκείας (κ. κρ.) VaLLauABBenSpi γενομένης VaLA  17 μετὰ s.l. Laur[1] τὴν om.Amb  18 ὁ om. C

**M** IV 15  VI 14  Bas. 18-24

*Concerning monks and nuns.*

40. That those who have chosen the monastic life must not be admitted without probation.

[Whereas] it is most salutary to cleave unto God through withdrawal from the tumults of this life, we must not admit too soon nor without probation those who choose the monastic life, but must observe the decree passed down to us in this matter by the Fathers. Thus we ought to admit to the profession of the life according to God only those who have attained the age of reason and who have confirmed their choice by sure knowledge and judgement.
Therefore, the one who takes upon himself the monastic yoke shall not be

δεκαετής, ἐν τῷ προέδρῳ κειμένης καὶ τῆς ἐπὶ τούτῳ δοκιμασίας, εἰ τὸν χρόνον αὐτῷ αὐξηθῆναι λυσιτελέστερον ἡγεῖται πρὸς τὴν ἐν τῷ μονήρει βίῳ εἰσαγωγὴν καὶ κατάστασιν. Εἰ γὰρ καὶ ὁ μέγας Βασίλειος ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ κανόσι, τὴν ἑκουσίως ἑαυτὴν προσάγουσαν τῷ κυρίῳ καὶ τὴν παρθενίαν ἀσπαζομένην τὸν ἑπτακαιδέκατον διανύουσαν χρόνον τῷ τῶν παρθένων τάγματι ἀριθμεῖσθαι νομοθετεῖ, ἀλλ' οὖν τῷ περὶ τῶν χηρῶν τε καὶ διακονισσῶν παραδείγματι κατακολουθήσαντες, εἰς τὸν εἰρημένον χρόνον ἀναλόγως τοὺς τὸν μονήρη βίον ἑλομένους περιεστήσαμεν· ἐν γὰρ τῷ θείῳ ἀποστόλῳ γέγραπται, ἑξήκοντα ἐτῶν τὴν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καταλέγεσθαι χήραν, οἱ δὲ ἱεροὶ κανόνες 'τεσσαράκοντα ἐτῶν τὴν διακόνισσαν

cem annos natus, cum hoc quoque decernere in praesulis arbitrio sit, num utilius existemet augeri tempus ad admissionem et constitutionem in vita monastica. Etsi enim magnus Basilius in sacris suis canonibus virginem quae se sua sponte deo offert et virginitatem amplectitur, cum septimum decimum annum compleat, in virginum ordinem referri statuit, nos tamen de viduis et diaconissis exemplum secuti, ad dictam aetatem, analogia habita, eos, qui vitam monasticam elegerunt, deduximus; apud divinum enim apostolum invenitur scriptum sexaginta annorum viduam in ecclesia eligendam esse, sacri autem canones «quadraginta annorum diaconissam ordinandam esse» tradiderunt, «Cum ecclesiam

2 εἰς (τὸν) VaAm 3 αὐτὸν Ben 6 *cf. Bas. 18 fin.* καὶ (ὁμ.) om.L 8 προσαγαγοῦσαν TBrBen 9 τῷ κυρίῳ VVaLLauABen τῷ Θεῷ Rel 10 διανύουσιν Am ἀριθμ... παραδείγματι om.Am 12 (νομοθ.) καὶ ἡμεῖς τῷ ἐκείνου ὅρῳ κατακολουθήσαντες (εἰς) LA 13 τε om.CoBen 14 κατακολουθήσαντες VVaLLaurCCoABBenSpiLauch παρακολουθ. Rel 16 ἀλόγως Vat τοὺς om. Lau ἑλομ. ἀναλόγ. ⌐⌙ Co 18 *I Tim. 5,9* (ἀπ.) λέγει 20 *IV 15*

younger than ten years. The approbation in the matter rests with the bishop, who may deem it more useful to require a higher age for admission into the monastic life and for definitive incorporation in it. For, though the great Basil ordains in his sacred canons that a girl, who of her own will offers herself to the Lord and embraces virginity, should be admitted to the order of virgins at the age of seventeen, we nevertheless, following the example in the matter of widows and deaconesses, have by analogy reduced the said age for those who choose the monastic life. For it is written in the Epistle of the divine Apostle that widows of sixty years should be enrolled in the Church (cf. 1Tim. 5,9), whereas the sacred canons have handed down that "A deaconess is to be ordained at forty years," seeing "the Church grown



χειροτονεῖσθαι' παραδεδώκασι, 'τὴν ἐκκλησίαν χάριτι θείᾳ κραταιοτέραν γινομένην καὶ ἐπὶ τὰ πρόσω βαίνουσαν' ἑωρακότες καὶ τὸ τῶν πιστῶν πρὸς τὴν τῶν θείων ἐντολῶν τήρησιν πάγιόν τε καὶ ἀσφαλές. Ὅπερ καὶ ἡμεῖς ἄριστα κατανοήσαντες, ἀρτίως διωρισάμεθα, τὴν εὐλογίαν τῆς χάριτος τῷ μέλλοντι τῶν κατὰ θεὸν ἀγώνων ἐνάρχεσθαι, ὥσπέρ τινα σφραγῖδα ταχέως ἐνσημαινόμενοι, ἐντεῦθεν αὐτὸν πρὸς τὸ μὴ ἐπὶ πολὺ ὀκνεῖν καὶ ἀναδύεσθαι προβιβάζοντες, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ παρορμῶντες ἐκλογὴν καὶ κατάστασιν.

divina gratia potentiorem fieri et longius procedere» necnon fidelium in divinis mandatis observandis firmitatem et stabilitatem vidissent. Quod quidem cum nos quoque optime intellexissemus, huismodi consilium modo cepimus, benedictionem gratiae certamina secundum deum subituro, veluti quoddam signaculum, celeriter imprimentes, hinc eum ad non diu cunctandum et tergiversandum inducentes, vel potius etiam ad boni electionem ac constitutionem incitantes.

## ΜΑ

Περὶ τῶν ἐν ἐγκλείστραις βουλομένων εἰσελθεῖν.

Τοὺς ἐν πόλεσιν ἢ χωρίοις ἐν ἐγκλείστραις βουλομένους ἀναχωρεῖν καὶ

## XLI

De eis qui in clausuras ingredi volunt.

Eos qui in urbibus vel vicis in clausuras volunt secedere et sibi ipsis in

1 *Bas. 18 init.* δεδώκασιν Am 2 θεοῦ LA 3 γενομένην VaVatB πρόσω πα βαίν. Am 7 (ἀρτ.) δὲ add.Vat 10 ἀπάρχεσθαι Am 12 αὐτῷ A 13 (ὀκν.) τε add.VABen προσβιβάζοντες CCoBenPedSpi προσβιάζοντες AAm 16 (καὶ) κατάσχεσιν VaLLauABen **ΜΑ** 20 τοῖς (ἐν) MCAmPed ἐν... ἐν om. Co ἐν (ἐγκλ.) om.Am ἢ (ἐν ἐγκλ.) add.Laur 21 βουλομένοις MCAmPed βα-

stronger through divine grace and progressing forward," as well as the steadfastness and stability of the faithful in keeping the divine commandments. It is in full knowledge of this that we have made our aforesaid decision, stamping the blessing of grace upon the one beginning his godly combat, as if with a seal, and thereby prompting him not to shrink back nor hesitate for long, but rather inciting him to choose the good and establish himself therein.

### 41. Concerning those who desire to enter a hermitage.

Those who desire to withdraw into hermitages, either in cities or in villages,

ἑαυτοῖς κατὰ μόνας προσέχειν, πρό-
τερον ἐν μοναστηρίῳ εἰσιέναι δεῖ
καὶ τὴν ἀναχωρητικὴν παιδοτριβεῖ-
σθαι διαγωγήν · καὶ ἐπὶ τριετῆ χρό-
5 νον τῷ τῆς μονῆς ἐξάρχοντι ἐν φόβῳ
θεοῦ ὑποτάττεσθαι καὶ τὴν κατὰ
πάντα ὡς προσῆκεν ὑπακοὴν ἐκπλη-
ροῦν· καὶ οὕτως ὁμολογοῦντας περὶ
τῆς ἐν τῷ τοιούτῳ βίῳ προαιρέσεως,
10 καὶ ὡς ἐξ ὅλης καρδίας ἑκουσίως
τοῦτον ἀσπάζονται, ὑπὸ τοῦ κατὰ
τὸν τόπον δοκιμάζεσθαι προέδρου ·
εἶθ' οὕτως τε ἐφ' ἕτερον ἐνιαυτὸν
ἔξωθεν προσκαρτερεῖν τῆς ἐγκλεί-
15 στρας, ὡς ἂν ὁ σκοπὸς αὐτῶν
πλειόνως φανερωθείη· τηνικαῦτα
γὰρ πληροφορίαν παρέξουσιν, ὡς οὐ
κενὴν θηρώμενοι δόξαν, ἀλλὰ δι' αὐ-
τὸ τὸ ὄντως καλὸν τὴν ἡσυχίαν ταύ-
20 την μεταδιώκουσι. Μετὰ δὲ τὴν το-
σούτου χρόνου συμπλήρωσιν, εἰ τῇ

solitudine mentem adhibere, primum quidem in monasterium ingredi oportet et se in anachoretica vivendi ratione exercere et per triennium ei, qui monasterio praeest, in dei timore parere et oboedientiam in omnibus rebus, ut par est, praestare; et ita huiusmodi vitae eligendae propositum et se eam ex toto corde sua sponte amplecti profitentes, a loci praesule examinari; deinde sic per alterum annum extra clausuram perseverare, ut scopus eorum fiat manifestior; tunc enim clare significabunt, se, non inanem gloriam sed per se ipsum revera bonum captantes, solitudinis viam hanc persequi. Post tantum autem temporis spatium completum, si in eodem proposito

λομένους Co 2 καὶ (ἐν) add. A 4 τριετεῖ χρόνῳ B 7 προσῆκον He προσήκει BevBr προῆκεν Am ἐκπληρῶν Am (περὶ) τοὺς Va 10 καὶ om.L ὡς om.Vat ὡς καὶ ⌐⌙ A 11 κατὰ om.Am 12 τὸν (τόπ.) add.VVaLLa LauMCCoAAmBBenBevPedSpi om.Rel δοκιμάσαι BevPedSpi 13 τε add. VVatLaLauLaurB om.Rel 15 (αὐτῶ)ν add.Co[1] 16 (φαν.) ὁ περὶ ἐγκλείστρας add. B 17 οὐ om.Amb (ὡς) καὶ φθειρόμενοι (δόξ.) Am 18 (αὐ.) τῶν Va 19 τὸ om.Vat 20 διώκουσι Bev (δὲ) τοῦ τοσ. LLauLaurMCCo τοσοῦτον Am

and to take heed for themselves in solitude, must first enter a monastery and be trained in the reclusive life; and for three years submit themselves in fear of God to the superior of the house and show obedience in all things as is fitting; and thus professing their intention for such a life, and that they embrace it of their own will with all their heart, they must be approved by the local bishop; thereupon they must abide one more year outside the hermitage, in order that their purpose may become yet clearer: for then they shall provide proof that they are not in pursuit of vain glory, but seek this solitude for the true good itself. After the completion of this year, if they persist in this same intention, they shall be shut up in reclusion, and shall no longer be



αὐτῇ προαιρέσει ἐμμένοιεν, ἐγκε-
κλεῖσθαι αὐτούς, καὶ μηκέτι τού-
τους ἐξεῖναι ὅτε βούλονται τῆς τοι-
αύτης καταμονῆς ἀφίστασθαι· ἐκτὸς
5 εἰ μὴ διὰ κοινὴν λυσιτέλειαν καὶ
ὠφέλειαν ἢ ἑτέραν ἀνάγκην πρὸς
θάνατον αὐτοὺς βιαζομένην πρὸς
τοῦτο ἕλκοιντο, καὶ οὕτω, μετ' εὐλο-
γίας τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου.
10 Τῶν δὲ εἰρημένων προφάσεων δίχα
ἐγχειροῦντας ἐκ τῶν καταγωγίων
αὐτῶν ἐξιέναι, πρωτοτύπως μὲν ἄ-
κοντας αὐτοὺς καθειργνύειν ἐν τῇ
εἰρημένῃ ἐγκλείστρᾳ, ἔπειτα δὲ νη-
15 στείαις καὶ ἑτέραις σκληραγωγίαις
αὐτοὺς θεραπεύειν, εἰδότας κατὰ τὸ
γεγραμμένον, ὡς· 'Οὐδεὶς βαλὼν
τὴν χεῖρα ἐπ' ἄροτρον καὶ στραφεὶς
εἰς τὰ ὀπίσω, εὔθετός ἐστιν εἰς τὴν
20 βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.'

perstent, in clausuram includantur, neque eis amplius liceat, cum volunt, ex huiusmodi mansione egredi, nisi forte propter communem utilitatem et bonum vel aliam necessitatem ad mortem urgentem ad id trahantur, et id cum benedictione episcopi loci. Qui autem sine his iam dictis causis ex suis habitaculis exire conantur, primo quidem vel inviti dicta clausura coerceantur, deinde ieiuniis et aliis afflictionibus curentur, hoc scientes, quemadmodum scriptum est, quod «nemo qui manum suam aratro immisit et retro conversus est, aptus est regno caelorum».

1 ἐγκλείεσθαι VaLABen ἐγκλεισθῆναι TBr ἐγκεκλείσθω Am 2 τούτους VVaL LauCCoABBen τούτοις Rel 3 ἐξιέναι A (ὅτε) καὶ TBev (ὅτε) ἂν VLLau ABen 4 (καταμ.) ἢ add.A 6 καὶ ὠφέλειαν om. Bev 7 βιαζομένων Am βιαζομένους A 9 τὸν (πόν.) add.VLLauMCCoAAmBBenLauch om.Rel 10 (δίχα) τοὺς add.VaLA 12 ἐξιεῖναι Am πρὸς τὸ τύπος Va καθείργειν Spi 16 (κα)τὰ om.Laur 18 (χεῖρα) αὐτοῦ om.VaLaLauMCCoAmB add.Rel ἄροτρον καὶ τὰ ἑξῆς om.caet.LA 20 ἐν τῇ βασιλείᾳ Va (βασ.) τοῦ θεοῦ V *Lc. 9,62*

able to leave their abode when they desire, unless they be summoned by some matter of common advantage and benefit or other necessity threatening death, and then only with the blessing of the local bishop. Those who endeavour to leave their abodes without the aforementioned excuses shall, in the first instance, be confined against their will to the said hermitage, and thereafter shall be cured through fasting and other austerities; for they are to know, as it is written, that *No one who puts a hand to the plough and looks back is fit for the kingdom of God* (Luc. 9,62).

## ΜΒ

Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοὺς λεγομένους ἐρημίτας κατὰ κεφαλῆς κομῶντας ἐν πόλει διάγειν.

Τοὺς λεγομένους ἐρημίτας, οἵτινες μελανειμονοῦντες καὶ τὰς κεφαλὰς κομῶντες περιάγουσι τὰς πόλεις, μεταξὺ ἀνδρῶν λαϊκῶν καὶ γυναικῶν ἀναστρεφόμενοι, καὶ τὸ οἰκεῖον ἐπάγγελμα καθυβρίζοντες, ὁρίζομεν, εἰ μὲν αἱροῦνται τὰς κόμας ἀποκειράμενοι τὸ τῶν λοιπῶν μοναχῶν ἀναδέξασθαι σχῆμα, τούτους ἐν μοναστηρίῳ ἐγκαθίστασθαι καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ἐγκαταλέγεσθαι· εἰ δὲ μὴ τοῦτο προέλοιντο, παντάπασιν αὐτοὺς τῶν πόλεων ἀπελαύνεσθαι καὶ τὰς ἐρήμους οἰκεῖν, ἐξ ὧν καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ἑαυτοῖς ἀνεπλάσαντο.

## XLII

Eremitae, qui dicuntur, capite comati in civitate degere non debent.

De iis qui dicuntur eremitae, qui quidem nigris vestibus induti et capite comati urbes obeunt et cum viris laicis ac mulieribus versantur, et propriae professioni faciunt iniuriam, decernimus ut, si sibi eligunt quidem, tonsis comis, reliquorum monachorum habitum suscipere, in monasterio constituantur et inter fratres referantur; sin autem hoc non elegerint, omnino ex urbibus expellantur et in solitudinibus habitent, ex quibus etiam suum nomen traxerunt.

**ΜΒ** 6 μελανειμοῦντες Amb 10 (ὁρ.) τοίνυν add.LA ἐναποκειράμενοι Lau 12 λοιπῶν om.La 13 ἀναδείξασθαι Vat καταδεξάσθωσαν Am τούτοις V μοναστηρίοις VaLA 14 καθίστασθαι Am 15 ἐγκατακλείεσθαι B 16 ἑαυτοὺς VaVat 17 καὶ om.B 18 τὴν ἐπωνυμίαν VVaVatLLaLauLaurCCoA AmBBenHeQuMPed τὰς ἐπων. Rel

42. That so-called eremites who let their hair grow are not to dwell in cities.

In the case of so-called eremites who go about the cities clad in black and with long hair, associating with men and women and making a mockery of their profession, we decree that, if they choose to receive the tonsure and assume the habit of other monks, they should be placed in a monastery; but if they choose not to do this, they should be driven from the cities altogether and should dwell in the desert, from whence they have fabricated their appellation.



## ΜΓ

Περὶ τοῦ προσδέχεσθαι εἰς τὸ μοναχικὸν τάγμα πάντα τὸν ἐν οἱῳδήποτε πταίσματι ἁλῶντα.

Ἐξὸν ὑπάρχει παντὶ χριστιανῷ τὸν ἀσκητικὸν ἑλέσθαι βίον καὶ τὴν πολυτάραχον ζάλην τῶν βιωτικῶν πραγμάτων ἀποθέμενον, ἐν μοναστηρίῳ εἰσιέναι καὶ κατὰ τὸ μοναχικὸν σχῆμα ἀποκαρῆναι, κἂν ἐν οἱῳδήποτε πταίσματι ἁλῷ· ὁ γὰρ σωτὴρ ἡμῶν θεὸς ἔφη· ‘Τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω’. Ὡς οὖν τῆς μοναχικῆς πολιτείας τὴν ἐν μετανοίᾳ ζωὴν στηλογραφούσης ἡμῖν, τῷ γνησίως ταύτῃ προστιθεμένῳ συνευδοκοῦμεν· καὶ οὐδεὶς αὐτὸν παρεμποδίσει τρόπος πρὸς τὴν τοῦ οἰκείου σκοποῦ ἀποπλήρωσιν.

## XLIII

Ad monasticum ordinem admittatur omnis vir, in qualicumque culpa deprehensus est.

Omni licet christiano vitam asceticam eligere et, rerum mundanarum vehementer turbida tempestate deposita, in monasterium ingredi et secundum monachicum habitum tonderi, in qualicumque prolapsione deprehensus est; servator enim noster deus inquit: «Eum qui venit ad me, non eiciam foras». Cum igitur monastica institutio nobis vitam in poenitentia actam describat, ei, qui ad illam germane accedit, acquiescimus, nec ullo ei modo impedimentum afferetur, quominus proprium propositum consequatur.

**ΜΓ** 5 (ὑπ.) παντὶ add.VVaLLauABen om.Rel 6 ἐλέγεσθαι Va 7 (πολυτ.) καὶ add.Lau 8 ἀποθεμένῳ TBenBr ἀποθεμένων A 9 τὸ s.l. Laur[1] 10 καὶ (ἐν) LauBen οἰδωδήποτε Am 12 *Jo. 6,37* ἔφη θ. ⌐⌙ VaLA θεὸς om. Am (ἔφη) ὅτι add.LA 14 (πολ.) τῆς Co τῆς ἐν μετ. ζωῆς VLau 15 ζωὴν om.VatCCoAm ζω. στηλ. VLLauABBen ⌐⌙ Rel στηλογραφοῦσαν A 16 προτιθεμένῳ Am 17 αὐτῷ Am

**ΜΓ** AB 2

43. That everyone is to be admitted to the monastic state, regardless of any transgression he has committed.

It is allowed to every Christian to choose the ascetic life and, setting aside the turbulent storm of worldly affairs, to enter a monastery and be tonsured in accordance with the monastic habit, no matter what transgression he may have committed. For God our Saviour has said: *Anyone who comes to me I will in no wise drive away* (Joh. 6,37). Inasmuch, then, as the monastic life represents for us a life of repentance, we give our consent to him who genuinely espouses it, and no one shall in any wise hinder him from the achievement of his purpose.

## ΜΔ

Περὶ τοῦ πορνεύοντος μοναχοῦ ἢ πρὸς γάμου κοινωνίαν γυναῖκα ἀγόμενον.

Μοναχὸς ἐπὶ πορνείᾳ ἁλούς, ἢ πρὸς
5 γάμου κοινωνίαν καὶ συμβίωσιν γυναῖκα ἀγόμενος, τοῖς τῶν πορνευόντων ἐπιτιμίοις κατὰ τοὺς κανόνας ὑποβληθήσεται.

## XLIV

De monacho fornicante vel ad matrimonii societatem uxorem ducente.

Monachus, fornicationis convictus vel qui ad matrimonii coniunctionem vitaeque societatem uxorem ducit, fornicantium poenis ad normam canonum subicietur.

## ΜΕ

10 Περὶ τοῦ μὴ κεκοσμημένας εἰσάγειν τῷ μοναστηρίῳ τὰς μελλούσας καταξιοῦσθαι τοῦ σχήματος.

Ἐπειδὴ μεμαθήκαμεν, ἔν τισι γυναικείοις μοναστηρίοις τὰς μελλού-
15 σας τοῦ ἱεροῦ ἐκείνου καταξιοῦσθαι σχήματος πρότερον σηρικαῖς καὶ ἑτέραις παντοίαις στολαῖς, ἔτι μὴν καὶ κοσμίοις χρυσῷ καὶ λίθῳ πεποικιλμένοις ὑπὸ τῶν προσαγόντων
20 αὐτὰς περιστέλλεσθαι, καὶ οὕτω τῷ

## XLV

Virgines, quae in eo sunt ut habitu monachali dignae existimentur, mundis ornatae ad monasterium adducendae non sunt.

Quoniam novimus in nonnullis monialium monasteriis mulieres, quae in eo sunt ut sacro illo habitu dignae habeantur, primum sericis et omnis generis vestibus, praeterea autem et mundis auro et gemmis variatis, ab iis qui illas adducunt exornari, et, ad altare ita acceden-

**ΜΔ** 5 γυναικῶν Am 33 ἀγαγόμενος TBr 7 τὸν κανόνα VLau 8 ἐπιβληθήσεται Am ὑποβλήσεται Amb **ΜΕ** 13 (τισι) εὐαγέσι add.VVaLauBen μον. γυν. ⌐⌙ LaurBen 16 (πρότ.) τε add.Am ἑτέραις add.VVaLauBBen om. Rel 18 χρυσίῳ Va πεποικιλμέναις Ben

---

**ΜΔ** IV 16 Anc. 19 Bas. 6-18-19-20-60
**ΜΕ** Carth. 126

44. Concerning a monk who commits fornication or takes a woman to wife.

A monk found guilty of fornication, or of taking a woman to wife and living with her shall in accordance with the canons be subject to the penalties of those who commit fornication.

45. That women who are to be promoted to the monastic habit must not be brought into the monastery with their worldly adornments.

Whereas we have learnt that, in some women's monasteries, those who are to be promoted to the holy monastic habit are first dressed by those presenting them in silk and all manner of other raiment, as well as ornaments embellished with gold and jewels; and then, as they approach the altar, are



θυσιαστηρίῳ προσιούσας ἐκδιδύσκεσθαι τὴν τοσαύτην τῆς ὕλης ἀμφίασιν, παραχρῆμά τε γίγνεσθαι ἐπ' αὐταῖς τὴν τοῦ σχήματος εὐλογίαν καὶ
5 τὸ μέλαν αὐτὰς ἔνδυμα ἀμφιέννυσθαι· ὁρίζομεν, ὥστε μηκέτι ἀπὸ τοῦ νῦν τοῦτο γίνεσθαι· οὐδὲ γὰρ εὐαγὲς ὑπάρχει, τὴν ἤδη διὰ τῆς οἰκείας προαιρέσεως ἀποθεμένην πᾶσαν τὴν
10 τοῦ βίου τερπνότητα, καὶ ἀσπασαμένην τὴν κατὰ θεὸν πολιτείαν, καὶ βεβαιώσασαν ταύτην λογισμοῖς ἀκλινέσι, καὶ οὕτω τῷ μοναστηρίῳ προσελθοῦσαν, αὖθις εἰς ἀνάμνησιν
15 διὰ τοῦ τοιούτου φθαρτοῦ τε καὶ ῥέοντος κόσμου ἐλθεῖν, ὧν ἤδη ἐποιήσατο λήθην· ἐκ τούτου τε ἀμφίβολον καταστῆναι καὶ τὴν ψυχὴν ἐκταραχθῆναι, δίκην κυμάτων ἐπικλυ-
20 ζόντων καὶ τῇδε κἀκεῖσε περιστρεφόντων, ὡς μήτε δάκρυον ἔστιν ὅτε λοιπὸν ἀφιεῖσαν, τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ

tes, exui tandem tanto opum apparatu et statim super illis fieri habitus benedictionem illasque nigro amictu indui, statuimus ne hoc dehinc fiat; neque enim fas est eam, quae iam propria voluntate omnem vitae iucunditatem deposuit et rationem vitae secundum deum amplexa est firmisque cogitationibus hanc confirmavit et ita ad monasterium accessit, per periturum ac fluxum mundum, res, quarum iam oblita erat, in memoriam revocare et ex eo ancipitem fieri et eius animam perturbari instar exundantium fluctuum huc illucque versantium, ita ut ne lacrimam quidem nonnumquam emittat, qua cordis

1 προϊούσας VaCCo ἐκδεδύσκεσθαι B 2 τοσαύτην om.AAm 3 γενέσθαι Am ἐπ' αὐτοῖς Vat 5 μελανὸν Am αὐταῖς Am ἀμφ. ἔνδ. ⌐⌙ C 6 ὁρίζ... γίνεσθαι om.Am τοῦτο ἀπὸ ⌐⌙ LA (τοῦ) παρόντος A 7 γίν. τοῦτο ⌐⌙ Co 9 ἀποθέμενοι Am 10 (τερ)π(νότητα) s.l. La[1] ἀσπασάμενοι Am 12 βεβαιώσαν Am 15 τε om. M 16 ἐποιῆτο Am ἐποιήσαντο B τε om.AmB 17 ἀμφιβόλως Am 21 (δάκρ.) ἔχειν ὅτε Va 22 ἐπαφιεῖσαν VVaBen ἀφ. καὶ add.BrRh (ἀφ.) τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν A

---

divested of this rich attire and straightway are given the blessing to wear the monastic habit and are clothed in the black garment; we decree that henceforth this should not be done. For it is iniquitous that one who through her own choice has renounced every worldly joy and has espoused the life according to God, having confirmed this with unswerving thought and thus having entered a monastery, should again be reminded by this worthless and transitory adornment of those things which she has already consigned to oblivion; and that thereby she should become doubtful, and her soul be troubled, as by waves churning and swelling up this way and that, though

διὰ τοῦ σώματος κατάνυξιν ἐπιδεί-
ξασθαι· ἀλλ' εἰ καὶ βραχύ τι ὡς εἰ-
κὸς ἐκπηδήσειε δάκρυον, μὴ μᾶλλον
τῆς διὰ τὸν ἀσκητικὸν ἀγῶνα διαθέ-
5 σεως χάριν ἢ διὰ τὸ τὸν κόσμον καὶ
τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καταλιπεῖν, παρὰ
τοῖς ὁρῶσι τοῦτο προελθὸν λογι-
σθῆναι.

per corpus compunctionem ostendat; sed, etsi exigua qua, ut par est, lacrima exsilierit, non magis propter affectionem quam habet ob asceticum certamen, quam propterea quod mundum et mundana reliquit, ea a spectantibus profluxisse putetur.

### Μϛ

10 Περὶ τοῦ μὴ ἐξέρχεσθαι τὰς τῷ μονα-
στηρίῳ κατατατττομένας χωρὶς ἀπαραιτή-
του ἀνάγκης.

Αἱ τὸν ἀσκητικὸν αἱρούμεναι βίον
καὶ ἐν μοναστηρίῳ κατατατττόμεναι
15 καθόλου μὴ προϊέτωσαν. Εἰ δέ τις
ἀπαραίτητος αὐτὰς ἀνάγκη πρὸς τοῦ-
το ἕλκοι, μετ' εὐλογίας καὶ ἐπιτρο-
πῆς τῆς προεστώσης τοῦτο πρατ-
τέτωσαν· καὶ τότε μὴ μόναι καθ'-
20 ἑαυτάς, ἀλλὰ μετά τινων πρεσβυτί-

### XLVI

Mulieres monasterio adscriptae ne exeant, sine necessitate urgente.

Quae vitam monasticam eligunt et in monasteriis sunt constitutae, ne omnino foris exeant. Si qua autem inevitabilis necessitas ad hoc eas traxerit, cum benedictione et permissu antistitae hoc agant, tuncque non solae per se, sed cum nonnullis

4 τῆς om.Va διὰ τῆς διὰ τὸν iter.Amb 5 διὰ τὸ... καταλιπεῖν om.Va τὸ s.l.Vat[1] om.VVau 6 τῷ om.AmB παρὰ τοῖς... λογισθ. om.Br 7 προσελθὸν VatLAm παρελθὸν HeQuBev παρελθεῖν M λογισθήσεται CA Μϛ 14 μοναστηρίοις TBev καταττόμενοι VaCo 15 προΐήτωσαν Co προϊέσθωσαν Am 16 ἀνάγκη αὐ. ⌐⌙ AAm 17 ἕλκον B προτροπῆς TAm 18 πρατ-

**Μϛ** VI 47

she is unable to shed even a tear to show through her body the compunction of her soul. For if, as is natural, one little tear should escape, those who watched might not suppose that it came from her attitude toward the ascetic combat, but on account of quitting the world and worldly things.

46. That nuns who are ascribed to a monastery are not to leave it without urgent need.

Those women who choose the ascetic life and are ascribed to a monastery shall in no wise go out from it. If, however, some urgent need forces them, they shall do this with the blessing and upon the decision of their superior;



δων καὶ πρωτευουσῶν ἐν τῷ μονα-
στηρίῳ, μετ' ἐντολῆς τῆς καθηγου-
μένης· παντελῶς δὲ αὐτὰς ἐξωκοι-
τεῖν οὐκ ἔξεστιν. Ἀλλὰ καὶ ἄνδρες
5 οἱ τὸν μονήρη βίον μετερχόμενοι,
χρείας ἐπειγούσης, καὶ αὐτοὶ μετὰ
εὐλογίας τοῦ τὴν ἡγουμενίαν ἐμπε-
πιστευμένου προϊέτωσαν. Ὥστε οἱ
παραβαίνοντες τὸν νῦν ὁρισθέντα
10 παρ' ἡμῶν ὅρον, εἴτε ἄνδρες εἶεν,
εἴτε γυναῖκες, προσφόροις ἐπιτιμίοις
ὑποβληθήτωσαν.

monialibus, quae sunt aetate provectae et monasterii primores, de mandato eius quae praeest; eis autem extra cubare omnino non licet. Sed et viri qui vitam monasticam persequuntur, urgente necessitate, et ipsi cum benedictione eius cui regimen creditum est foris exeant. Qui autem tansgrediuntur normam nunc a nobis decretam, sive sunt viri, sive mulieres, congruis poenis subiciantur.

### ΜΖ

Περὶ τοῦ μήτε ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ
15 ἀνήρ, μήτε ἐν ἀνδρείῳ γυνὴ καθευδῆσαι.

Μήτε ἐν ἀνδρείῳ μοναστηρίῳ γυνή,
μήτε ἐν γυναικείῳ ἀνὴρ καθευδέτω·
παντὸς γὰρ προσκόμματος καὶ σκαν-

### XLVII

Nullus vir in monasterio puellarum, nulla mulier in virorum dormiat.

Nulla mulier in virorum monasterio, nullus vir in mulierum dormiat; extra offendiculum enim et scanda-

τέσθω C 1 τῷ om.L 5 βίον μετερχ. VLAmBBenLauch ⌐⌙ Rel 7 πεπιστευμένου Am 8 προσιέτωσαν Am 10 εἴτε ἄ. εἴ. γ. εἶεν ⌐⌙ Lau εἶεν om.Am 12 ὑποβληθήσονται Am ἐπιβληθήτωσαν L **ΜΖ** 16 (μήτε) δὲ add. VVatLaLauLaur ἀνδρείῳ VVaVatLaLauLaurMCCoAmBBenValHeQuBev ἀνδρῴῳ Rel 17 (γυν.) μοναστηρίῳ add.VVaLauBen καθευδήτω La μὴ (καθ.) add.Am

**ΜΖ** VII 18-20-22

and then not alone, but in the company of some older nuns who are seniors of the monastery, at the command of the abbess. Also men who pursue the monastic life: in pressing need, they too may go out from the monastery with the blessing of the abbott. Thus, those who transgress against our present decree, be they men or women, shall be subject to the appropriate penalties.

47. That no man is to sleep in a women's monastery, nor any woman in a men's monastery.

No woman shall sleep in a men's monastery, nor any man in a women's monastery. For the faithful must be secure from all offence and scandal, and

δάλου ἔξω εἶναι δεῖ τοὺς πιστούς, καὶ 'πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ' τὸν ἑαυτῶν εὐθετίζειν βίον. Εἰ δέ τις τοῦτο πράξει, εἴτε 5 κληρικὸς εἴη εἴτε λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

lum fideles esse oportet et «ad id quod est decorum deoque gratum» suam vitam componere. Si quis autem hoc fecerit, sive clericus sive laicus, excommunicetur.

## ΜΗ

Ὅτι δεῖ τὴν κατὰ κοινὴν συμφωνίαν διαζευχθεῖσαν τοῦ χειροτονηθέντος ἐπισκόπου 10 ἐν μοναστηρίῳ εἰσιέναι.

## XLVIII

Episcopi iam ordinati uxor, ex communi consensu separata, in monasterium ingredi debet.

Ἡ τοῦ πρὸς ἐπισκοπῆς προεδρίαν ἀναγομένου γυνή, κατὰ κοινὴν συμφωνίαν τοῦ οἰκείου ἀνδρὸς προδιαζευχθεῖσα, μετὰ τὴν ἐπ' αὐτῷ τῆς 15 ἐπισκοπῆς χειροτονίαν ἐν μοναστηρίῳ εἰσίτω πόρρω τῆς τοῦ ἐπισκόπου καταγωγῆς ᾠκοδομημένῳ, καὶ τῆς ἐκ τοῦ ἐπισκόπου προνοίας ἀπολαυέτω· εἰ δὲ καὶ ἀξία φανείη, καὶ 20 πρὸς τὸ τῆς διακονίας ἀναβιβαζέσθω ἀξίωμα.

Uxor eius qui ad episcopalem dignitatem promovetur, ex communi consensu a viro suo antea separata, post eius ordinationem episcopalem, in monasterium ingrediatur procul ab episcopi habitatione exstructum et episcopi providentia fruatur; sin autem digna visa fuerit, etiam ad diaconatus dignitatem provehatur.

1 εἶναι δεῖ VVaVatLLaLauMCoBBen ⌐⌙ Rel 2 *I Cor. 7,35* τὸ om.VLau εὐπάρεδρον VLau πρόεδρον Am εὐπρόσδεκτον TBev 3 ἑαυτῷ B 5 λαϊκὸς εἴη εἴ. κλ. ⌐⌙ A **ΜΗ** 12 ἀγομένου CoAm 13 ἰδίου (ἀνδρ.) LLaur προδιαζευχθεῖσαν Va προσδιαζευχθεῖσα AAm 16 εἰσιέτω VaLA 11 (ἐκ.) τῆς add.VA ἐκ om.Co (ἐπ.) τούτου add.T 19 καὶ (ἀξ.) om.L 20 πρὸς om.La διακονίσσης VatMBPed

---

must conduct their lives in good order and devotion to the Lord (cf. 1Cor. 7,35). If anyone does this, be he cleric or layman, he shall be excommunicated.

48. That a wife separated by mutual consent from one who has been ordained a bishop is to enter a monastery.

The wife of one who has been promoted to the rank of bishop, having previously been separated by mutual consent from her husband, shall, after his ordination as bishop, enter a monastery situated far away from the episcopal residence, and she shall enjoy benefit from the provision made for her by the bishop; and if she proves worthy, she shall be promoted to the dignity of deaconess.



## ΜΘ

Ὅτι τὰ ἅπαξ καθιερωθέντα μοναστήρια οὐ δεῖ γενέσθαι κοσμικὰ καταγώγια.

## XLIX

Monasteria, cum consecrata sint, saecularia habitacula fieri non debent.

Ἀνανεούμενοι καὶ τοῦτον τὸν ἱερὸν 5 κανόνα, ὁρίζομεν, ὥστε 'τὰ ἅπαξ καθιερωθέντα μοναστήρια κατὰ γνώμην ἐπισκόπου μένειν εἰς τὸ διηνεκὲς μοναστήρια· καὶ τὰ ἀνήκοντα αὐτοῖς πράγματα φυλάττεσθαι τῷ 10 μοναστηρίῳ· καὶ μηκέτι δύνασθαι γίνεσθαι αὐτὰ κοσμικὰ καταγώγια', μήτε δὲ ὑπό τινος τῶν ἁπάντων κοσμικοῖς ἀνδράσι ταῦτα ἐκδίδοσθαι· ἀλλ' εἰ καὶ μέχρι νῦν γέγονε τοῦτο, 15 μηδαμῶς κρατεῖσθαι ὁρίζομεν. 'Τοὺς δὲ ἀπὸ τοῦ παρόντος πράττειν τοῦτο ἐπιχειροῦντας ὑποκεῖσθαι τοῖς ἐκ τῶν κανόνων ἐπιτιμίοις'.

Renovantes etiam hunc sacrum canonem, decernimus, ut «monasteria quae episcopali voluntate consecrata sunt semper monasteria maneant, et res quae ad ipsa pertinent monasteris serventur, neque ea possint fieri amplius saecularia habitacula», neve ab ullo omnium haec saecularibus viris tradantur; sed etiamsi hoc hucusque factum sit, hoc nequaquam servandum decernimus. «Si autem qui dehinc hoc facere aggrediuntur, canonum poenis subiciantur».

**ΜΘ** 5 *IV 24* τὰ om.L 6 κατὰ γν... μοναστήρια om.LA 7 τοῦ (ἐπισκ.) add.VaT ἐπισκόπων La 11 γενέσθαι L αὐτὰ γίν.κοσμ. ⌐⌙ VaLa litteris βαγ indicat ordinem verborum La[1] καταγ. γίν. ⌐⌙ Laur 12 ὑπό τινων Va δὲ om.V μηδὲ (ὑ. τ.) TBev τῶν om.Am 14 τοῦ (νῦν) LPi 16 τοῦτο πράττειν om.V

---

**ΜΘ** IV 24 VII 13

49. That monasteries which have once been consecrated are not to become secular dwellings.

Renewing also this sacred canon, we decree that "Monasteries which have once been consecrated by the decision of a bishop are to remain monasteries for ever; and their property is to be kept by the monastery; nor are they ever to become secular dwellings;" nor are they to be given by anyone at all to secular men; even if this has occurred heretofore, we decree that it should in no wise continue. "Those who henceforth undertake to do this are to be subject to the penalties of the canons."

### Περὶ λαϊκῶν

### De laicis

### N

Περὶ τοῦ μὴ κυβεύειν ἱερατικοὺς ἢ λαϊκούς.

Μηδένα τῶν ἁπάντων, εἴτε λαϊκῶν
5 εἴτε κληρικῶν, κυβεύειν ἀπὸ τοῦ νῦν·
εἰ δέ τις τοιοῦτο φωραθείη πράττων,
εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω,
εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

### L

Clerici vel laici alea ne ludant.

Nemo omnium, sive clericorum sive laicorum, ab hoc deinceps tempore alea ludat; si quis autem hoc facere deprehensus fuerit, si sit quidem clericus, deponatur, si vero laicus, excommunicetur.

### NA

10 Ἀπαγόρευσις τοῦ ὁρᾶν μίμους καὶ κυνήγια καὶ τὰς ἐπὶ σκηνῆς ὀρχήσεις.

Καθόλου ἀπαγορεύει ἡ ἁγία αὕτη
καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος τοὺς λεγο-
μένους μίμους καὶ τὰ τούτων θέα-
15 τρα· εἶτά γε μὴν καὶ τὰ τῶν κυ-
νηγίων θεώρια καὶ τὰς ἐπὶ σκηνῆς
ὀρχήσεις ἐπιτελεῖσθαι. Εἰ δέ τις τοῦ
παρόντος κανόνος καταφρονήσοι, καὶ

### LI

De prohibitione mimos et venationes et saltationes in scena spectandi.

Omnino prohibet haec sancta et eocumenica synodus mimos, qui dicuntur et eorum spectacula; deinde ne venationes quoque et in scena saltationes perficiantur. Si quis autem hunc canonem contempserit et se cuidam e vetitis spectaculis

N 5 κληρ. εἴ. λ. ⌐⌙ VVaLLauABen κληρικὸν εἴ. λαικὸν V 6 τοιοῦτο om.B τὸ (τοι.) add.Vat τι (τοι.) add. L τι τοῦτον A (τις) τοῦτο MTAmBr (φωρ.) ποιῶν Am NA 12 αὕτη om.APed ταύτη VaCCoA (ἁγ.) καὶ μεγάλη add. A 14 (θέ.) ἔτι AAm τὰς τ. κυν. θεωρίας Ben 15 κυνηγ. *cf. Apost. Const. VIII 32* 17 (ὀρχ.) μὴ add.Ben

N Ap. 42-43
NA VI 22-62-66 Carth. 15-61

*Concerning laymen*

50. That neither those of sacerdotal rank nor laymen are to play dice.

Henceforth no one, be he cleric or layman, is to play dice. If anyone is found doing this, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

51. Prohibition of attending mimes, wild-beast fights and theatrical dancing.

This holy ecumenical council forbids altogether so-called mimes and their spectacles, and also the exhibition of wild-beast fights and theatrical dancing. If anyone disregards the present canon and gives himself over to any of these



πρός τι ἑαυτὸν τῶν ἀπηγορευμένων
ἐκδῷ, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαι-
ρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

dederit, si sit quidem clericus, deponatur, si vero laicus, excommunicetur.

### NB

5 Περὶ τοῦ ἐν τῇ ἁγίᾳ τεσσαρακοστῇ γίνεσθαι τὴν τῶν προηγιασμένων λειτουργίαν.

Ἐν πάσαις ταῖς τῆς ἁγίας τεσσαρα-
κοστῆς τῶν νηστειῶν ἡμέραις, παρ-
10 εκτὸς σαββάτου καὶ κυριακῆς καὶ
τῆς ἁγίας τοῦ Εὐαγγελισμοῦ ἡμέρας,
γινέσθω ἡ τῶν προηγιασμένων ἱερὰ
λειτουργία.

### LII

De praesanctificatorum liturgia sanctae tempore quadragesimae celebranda.

Omnibus sanctae quadragesimae ieiunii diebus, exceptis sabbato et dominica et sancto Annuntiationis die, sacra praesanctificatorum liturgia celebretur.

### ΝΓ

15 Περὶ τοῦ μὴ ταῖς χηρευούσαις μητράσι τοὺς ἀναδόχους τῶν παίδων γαμικῶς συναλλάσσειν.

Ἐπειδὴ μείζων ἡ κατὰ τὸ πνεῦμα
οἰκειότης τῆς τῶν σωμάτων συνα-

### LIII

Patrini cum matribus, quae viduae fiunt, matrimonium ne ineant.

Quoniam spiritalis cognatio corporum coniunctione maior est, in

1 (ἀπ.) τούτων add. CCoABBen τούτους Am 2 ἐκδοίη AAm NB 8 (ταῖς) ἁγίαις τῆς L ταῖς τῆς ⌐⌙ Ben ἡμ. νηστ. ⌐⌙ Ben 9 τῶν νηστειῶν om.LLaAAm 12 γίνεσθαι AAm μὴ γιν. πλὴν Ben ἡ τ. προ. γιν. ⌐⌙ LA ἱερὰ om.LAm ΝΓ 18 (Ἐπ.) καὶ add. CAm (μείζων)ἐστὶ add. TBev τὸ (πνεῦμα) om. LaBen 19 οἰκείωσις Co ἀσωμάτων L

NB Ap. 69 Laod. 49-51

forbidden things, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

52. That the mass of the Presanctified is to be celebrated during holy Lent.

The holy mass of the Presanctified shall be celebrated every fasting day in holy Lent, save on Saturdays and Sundays and the holy day of the Annunciation.

53. That the sponsors of children are not to enter into marriage with the widowed mothers of their god-children.

Whereas spiritual kinship is better than bodily union, and we have learnt

φείας, ἔγνωμεν δὲ ἐν τισι τόποις
τινὰς ἐκ τοῦ ἁγίου καὶ σωτηριώδους
βαπτίσματος παῖδας ἀναδεχομένους,
μετὰ τοῦτο ταῖς ἐκείνων μητράσι
5 χηρευούσαις γαμικὸν συναλλάσσον-
τας συνοικέσιον, ὁρίζομεν, ἀπὸ τοῦ
παρόντος μηδὲν τοιοῦτον πραχθῆναι.
Εἰ δέ τινες μετὰ τὸν παρόντα κανόνα
φωραθεῖεν τοῦτο ποιοῦντες, πρωτο-
10 τύπως μὲν οἱ τοιοῦτοι ἀφιστάσθωσαν
τοῦ παρανόμου τούτου συνοικεσίου,
ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς τῶν πορνευόντων
ἐπιτιμίοις ὑποβληθήτωσαν.

nonnullis autem locis novimus quosdam qui ex sancto et salutari baptismate infantes suscipiunt, postea quoque cum illorum matribus, quae viduae fiunt, matrimonium inire, statuimus, ne in posterum quid fiat eiusmodi. Si qui autem post hunc canonem hoc facere deprehensi fuerint, hi quidem primo ab isto illegitimo matrimonio desistant, deinde et fornicatorum poenis subiciantur.

## ΝΔ

15 Περὶ τῶν ἐκ συγγενείας κεκωλυμένων γάμων.

Τῆς θείας ἡμᾶς οὕτω σαφῶς ἐκδι-
δασκούσης γραφῆς· ʽΟὐκ εἰσελεύσῃ
πρὸς πάντα οἰκεῖον σαρκός σου ἀπο-

## LIV

De matrimoniis ex cognatione prohibitis.

Cum divina scriptura nos aperte ita doceat: «Non ingredieris ad omnem consanguineum carnis tuae ad reve-

1 δὲ om.Lau τύποις Ped 2 τινὰς om.Am καὶ om.Am 4 καὶ (μετὰ) om.VVaVatLLaLauMCCoAAmBen add.Rel τούτων (ταῖς) Va (τοῦτο) δὲ add. B 5 γαμικῶς VaAm συναλλάσσονται Am συναλλάσσεσθαι Co 6 συνοικέσιον om.Va 7 (ἀπὸ τ.) νῦν La (μηδ.) τοῦτο Am 10 ἀφιστάσθω V ἀφείσθωσαν Ben 11 (παρ.) τοιούτου AmBev συν. τούτου ⌐⌙ Lau 12 τοὺς (τ. πορν.) Lau ΝΔ 17 σαφῶς om.La διδασκούσης L (ἐκδιδ.) φωνῆς marg. γραφῆς La 18 *Lev. 18,6* 19 πάντων Am

**ΝΔ** Bas. 27-68-75-76-78-79-87

that in some places men who have sponsored children in holy and salutary baptism have later entered into marriages with the widowed mothers of these children, we decree that henceforth this should not be done. If, after the present canon, any persons are found doing this, they shall in the first instance desist from this unlawful marriage, and thereupon shall be subject to the penalties for those who have committed fornication.

### 54. Concerning marriages prohibited on account of kinship.

Holy Scripture clearly teaches us: *None shall approach anyone near of kin to*



καλύψαι ἀσχημοσύνην αὐτοῦ᾽, ὁ θεο-
φόρος Βασίλειος τινὰ τῶν ἀπηγο-
ρευμένων γάμων ἐν τοῖς οἰκείοις κα-
νόσιν ἀπηριθμήσατο, σιωπῇ τὰ πλεῖ-
5 στα παραδραμὼν καὶ κατ᾽ ἀμφότερα
κατασκευάσας ἡμῖν τὸ ὠφέλιμον· τὸ
γὰρ τῶν αἰσχρῶν ὀνομασιῶν πλῆθος
παραιτησάμενος, ὡς ἂν μὴ τὸν λόγον
καταρρυπαίνοιτο τοῖς ῥήμασι, γενι-
10 κοῖς ὀνόμασι τὰς ἀκαθαρσίας διέλα-
βε, δι᾽ ὧν περιεκτικῶς ἡμῖν τοὺς
παρανόμους γάμους ὑπέδειξεν. Ἐ-
πειδὴ δὲ τῇ τοιαύτῃ σιωπῇ καὶ τῷ
ἀδιαγνώστῳ τῆς τῶν ἀθέσμων γά-
15 μων ἀπαγορεύσεως, ἑαυτὴν ἡ φύσις
συνέχεε, συνείδομεν γυμνότερον τὰ
περὶ τούτου ἐκθέσθαι, ὁρίζοντες ἀπὸ
τοῦ νῦν τὸν τῇ οἰκείᾳ ἐξαδέλφῃ πρὸς
γάμου κοινωνίαν συναπτόμενον, ἢ
20 πατέρα καὶ υἱόν μητρὶ καὶ θυγατρί,

landam eius turpitudinem», divinus Basilius nonnullas prohibitas nuptias in suis canonibus enumeravit, plerisque silentio praeteritis, et utrimque nobis utilitatem attulit; turpium enim nominum multitudine devitata, ne verbis orationem pollueret, generalibus nominibus impuritates definivit, per quas illegitimas nuptias nobis summatim ostendit. Quoniam autem propter eiusmodi silentium et propterea quod discerni non poterat nefariarum nuptiarum prohibitio, seipsam natura confudit, nobis visum est haec paulo apertius exponere, ab hoc deinceps tempore decernendo, ut qui cum sua consobrina matrimonium init, vel pater et filius cum matre et filia, vel cum duabus

2 τινὰ VVaVatLLaLauCCoAAmB τινας Rel αὐτῶν add. Ben 3 *Bas. 23, 58-60, 67-68, 87* 6 παρασκευάσας V ἡμῖν om.Va τῶν (γὰρ αἰ.) CoLau 7 τῶν om.Va 9 καταρρυπαίνοιτο VatLaCCoAAmB καταρρυπαίνοι Rel τοῖς om.A γεν. ὀν. *(errat!)* 10 διέβαλεν Va 12 γάμους om. CoAm ἀπέδειξε Am 13 δὲ om.LA ἡ τοιαύτη σιωπὴ CCoAAmBen τὸ (ἀδ.) Vat 14 ἀγνώστῳ VBrLauch διαγνώστῳ Vat ἀδιάγνωστον LA τῶν δι᾽ἀγνώστων Am 16 τὰ om.La 17 ὁρίζομεν VaLau (ὁρ.) τοίνυν add.Va 18 τῇ (οἰκ.) s.l. Va[1] 20 πατρὶ κ. Am μητρὶ κ. θ.... πατ. κ. υἱὸν marg. Laur[1] om.VatLau

*uncover their nakedness* (Lev. 18,6); and the God-bearing Basil has enumerated certain forbidden marriages in his canons, whilst passing over most of them in silence, in both ways affording us benefit: foregoing mention of the multitude of shameful designations, lest his speech should be sullied by such words, he has defined these impurities in general terms, and thereby has given us summary indication of unlawful marriages. But whereas, through this silence and indeterminateness of the prohibition of unlawful marriages, human nature has been confounded, we have decided to set forth these things more bluntly, decreeing that henceforth any man who enters into marriage with his first cousin, or a father and son with a mother and daugh-

ἢ δύο κόραις ἀδελφαῖς πατέρα καὶ υἱόν, ἢ ἀδελφοῖς δυσὶ μητέρα καὶ θυγατέρα, ἢ ἀδελφοὺς δύο δυσὶν ἀδελφαῖς, ὑπὸ τὸν τῆς ἑπταετίας πίπτειν κανόνα, ἀφισταμένων αὐτῶν προδήλως τοῦ παρανόμου συνοικεσίου.

puellis sororibus pater et filius, vel cum duobus fratribus mater et filia, vel duo fratres cum duobus sororibus, in septennii canonem incidant, ab illegitimo coniugio, ut par est, desistentes.

## ΝΕ

Περὶ τοῦ μὴ ἐν σαββάτοις καὶ κυριακαῖς νηστεύειν.

Ἐπειδὴ μεμαθήκαμεν τοὺς ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ἐν ταῖς ἁγίαις τῆς τεσσαρακοστῆς νηστείαις τοῖς ταύτης σάββασι νηστεύειν, παρὰ τὴν παραδοθεῖσαν ἐκκλησιαστικὴν ἀκολουθίαν, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ, ὥστε κρατεῖν καὶ ἐπὶ τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ ἀπαρασαλεύτως τὸν κανόνα, τὸν λέγοντα· Ἐἴ τις κληρικὸς εὑρεθείη τῇ ἁγίᾳ κυριακῇ νηστεύων, ἢ

## LV

Sabbatis et diebus dominicis ne ieiunetur.

Quoniam novimus eos, qui in Romanorum civitate sunt, in sanctis quadragesimae ieiuniis, huius sabbatis ieiunare, praeter ecclesiasticam traditam disciplinam, sanctae synodi, visum est in Romanorum quoque ecclesia inconcusse vim habere canonem qui edicit: «Si quis clericus inventus fuerit sancta dominica die vel sabbato ieiunans,

1 δύο(κορ.) VVaLaCCoAAmBBen δυσὶ Rel 3 δυσί β'. ⌐⌙ Am 5 (ἀφιστ.) δὲ add.Am **ΝΕ 11** (μεμ.) τοῖς C τοὺς om. TBr (τῇ) τῶν add. Am 12 (ἔν) τε add.Am τῇ ἁγίᾳ... νηστείᾳ Ped 13 (τεσσ.) ἡμέραις Spi (νηστ.) καὶ s.l. Laur[1] τοῖς s.l. Lau[1] 14 σαββάτοις Bev 17 καὶ om. VaM (ἐπὶ) τὴν... ἐκκλησίαν Am 18 καν. ἀπαρασ. ⌐⌙ La ἀπαρασάλευτον AAm 19 *Apost. 66*

**ΝΕ** Ap. 64

ter, or a father and son with two sisters, or a mother and daughter with two brothers, or two brothers with two sisters, they shall be subject to the canonical penalty of seven years, and obviously desist from their unlawful marriage.

### 55. That there is to be no fasting on Saturdays and Sundays.

Whereas we have learnt that those in the city of Rome, contrary to the order handed down in the Church, fast on Saturdays during holy Lent, it is resolved by this holy council that the following canon should remain in force also in the Church of Rome: "If any cleric is found fasting on the holy day of



τῷ σαββάτῳ, πλὴν τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω'.

excepto tantummodo uno sabbato, deponatur, sin autem laicus excommunicetur.

## Νϛ

Περὶ τῆς τῶν Ἀρμενίων ἐν τῇ ἁγίᾳ τεσσαρακοστῇ σαββάτων καὶ κυριακῶν τυροφαγίας.

Ὡσαύτως μεμαθήκαμεν ἔν τε τῇ Ἀρμενίων χώρᾳ καὶ ἐν ἑτέροις τόποις ἐν τοῖς σάββασι καὶ ἐν ταῖς κυριακαῖς τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν ἡμέραις ᾠὰ καὶ τυρὸν ἐσθίειν τινάς. Ἔδοξε τοίνυν καὶ τοῦτο, ὥστε τὴν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν μιᾷ κατακολουθοῦσαν τάξει τὴν νηστείαν ἐπιτελεῖν, καὶ ἀπέχεσθαι ὥσπερ θυτοῦ παντοίου, οὕτω δὴ καὶ ᾠοῦ καὶ τυροῦ, ἃ καρπός εἰσι καὶ γεννήματα,

## LVI

De caseo comedendo apud Armenios sabbatis et diebus dominicis sanctae quadragesimae.

Similiter accepimus et in Armeniorum regione et in aliis locis, sabbatis et diebus dominicis ieiunii sanctae quadragesimae, quosdam ova et caseum comedere. Visum est ergo et hoc, Ecclesiam dei, ubique terrarum unam disciplinam sequentem, ieiunum observare et abstinere sicut ab omni mactabili, sic ab ovis et caseo, quae quidem sunt fructus et foetus eorum a quibus absti-

1 τῇ ἁγίᾳ κυριακῇ VVatLLaLaur (ν s.l. Laur[1]) MCCoAmBBen τὴν ἁ. κυρ.ὴν Rel ἢ τῷ σαββάτῳ iidem codd. praeter CoB τὸ σάββ. Rel καὶ μόνου... λαϊκὸς om.Am **Νϛ** 8 τε add.VaLABen om.Rel **10** ταῖς om.VVaLA 11 ἁγίας om.Am 12 τῶν νηστειῶν ἡμέραις add.VVatLaLauLaurMCCoAmBBenSpi om.Rel 14 (ὥστε) τὴν om.LA τὴν τ. θ. ἐ. ⌐⌙ LA 18 παντὸς Bev καὶ (ᾠ.) add.VVaLLaLaurMCCoAmBBenLauch om.Rel ᾠῶν VaLLauAAmBen

**Νϛ** Ap. 64-69 Gangr. 19

Sunday or on Saturday, save on one Saturday only, he shall be deposed; if he is a layman, he shall be excommunicated."

### 56. Concerning the eating of cheese by the Armenians on Saturdays and Sundays during holy Lent.

Likewise, we have learnt that in the land of Armenia and in other places certain persons eat eggs and cheese on Saturdays and Sundays during holy Lent. It is resolved, therefore, that throughout all the world the Church of God should follow one order of fasting, and should abstain from all manner of meat, as well as from eggs and cheese, these being the fruit and products of the things from which we abstain. If any persons do not observe this, if

τῶν ὧν ἀπεχόμεθα. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο παραφυλάττοιεν, εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρείσθωσαν, εἰ δὲ λαϊκοί, ἀφοριζέσθωσαν.

nemus. Nisi autem hoc servaverint, si sint quidem clerici, deponantur; sin autem laici, excommunicentur.

5

## NZ

Περὶ τοῦ μὴ προσφέρειν ἐν θυσιαστηρίῳ μέλι καὶ γάλα.

Ὅτι οὐ χρὴ ἐν τοῖς θυσιαστηρίοις μέλι καὶ γάλα προσφέρεσθαι.

## LVII

Mel et lac ad altare offerenda non sunt.

Ad altaria mel et lac offerenda non sunt.

10

## NH

Περὶ τοῦ μὴ μεταδοῦναι ἑαυτῷ λαϊκὸν τῶν θείων μυστηρίων.

Μηδεὶς τῶν ἐν λαϊκοῖς τεταγμένων ἑαυτῷ τῶν θείων μυστηρίων μετα-
15 διδότω, παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου. Ὁ δέ τι τοιοῦτον τολμῶν, ὡς παρὰ τὸ διατεταγμένον ποιῶν, ἐπὶ ἑβδομάδα μίαν

## LVIII

Laicus divina mysteria sibi ne ministret.

Nemo eorum, qui in ordine laicorum sunt, divina sibi mysteria impertiat, cum adsit episcopus vel presbyter vel diaconus. Qui autem hoc audet, utpote qui contra ea quae decreta sunt agat, per unam

1 τῶν (ὧν) add. VVaLLauABen om.Rel ω (ὧν) Va οἱ δ. μ. τ. παραφυλάττοντες VaLA μὲν om.B 3 οἱ (δὲ λ.) V **NZ** 8 ὅτι s.l. Laur[1] ἐντὸς θυσ. Bev ἁγίοις (θυσ.) L (ἐν τ.) μοναστηρίοις Va 9 προσφέρειν BevBen **NH** 14 τῶν (θ.) om.AmB 17 τι om.Am ὥς τε add.Va ὥς περ τὰ Am τὸ διατεταγμένον VVaVatLLaLauLaurMCoABBenVal τὰ διατ. α Rel 18 μὴ (ποι.) add.Am ἐπὶ om.L διατετ. *cf. Bas. ad Patric.*

**NZ** VI 28 Ap. 3-4 Carth. 37
**NH** Bas.-Patr.

they are clerics, they shall be deposed, if laymen, excommunicated.

57. That milk and honey are not to be offered at the altar.

[That] honey and milk must not be offered at the altar.

58. That no layman is to give the divine Mysteries to himself.

No one from amongst the laity shall give himself the divine Mysteries if there is a bishop or presbyter or deacon present. Anyone who dares to do this,



ἀφοριζέσθω, ἐντεῦθεν παιδαγωγούμενος μὴ φρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν.

septimanam excommunicetur, ut ex eo admoneatur ne plus quam oportet praesumat.

## NΘ

5 Περὶ τοῦ μὴ ἐν εὐκτηρίῳ οἴκῳ ἔνδον οἰκίας τυγχάνοντι βάπτισμα ἐπιτελεῖσθαι.

Μηδαμῶς ἐν εὐκτηρίῳ οἴκῳ ἔνδον οἰκίας τυγχάνοντι, βάπτισμα ἐπιτελείσθω· ἀλλ' οἱ μέλλοντες ἀξιοῦ-
10 σθαι τοῦ ἀχράντου φωτίσματος ταῖς καθολικαῖς προσερχέσθωσαν ἐκκλησίαις, κἀκεῖσε τῆς δωρεᾶς ταύτης ἀπολαυέτωσαν. Εἰ δέ τις ἀλῷ παραβαίνων τὰ παρ' ἡμῶν ὁρισθέντα
15 εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

## LIX

Baptismus in oratorio, quod intra domum est, ne celebretur.

In oratorio, quod est intra domum, baptismus nequaquam celebretur, sed qui in eo sunt ut purissima illuminatione digni existimentur, ad publicas ecclesias accedant et hoc illic dono perfruantur. Si quis autem quae a nobis decreta sunt transgrediens deprehensus fuerit, si sit quidem clericus, deponatur, sin autem laicus, excommunicetur.

2 *Rom. 12,3* (φρ.) ἃ δεῖ Am **NΘ** 10 τοῦ τοιούτου φωτ. La βαπτίσματος Spi 11 προσερχέσθω Vat προερχέσθωσαν Am 14 παραβαίνων VVaLLauABen μὴ φυλάττων (τὰ π. ἡ. ὁ.) Rel 15 εἴη om.VaL

**NΘ** VI 31 Laod. 58 AB 12

acting contrary to what has been ordained, shall be excommunicated for one week, that he might learn not to presume more than he ought.

59. That no baptism is to be performed in an oratory inside a private house.

In no wise shall a baptism be performed in an oratory which is inside a private house, but those to be chosen for the immaculate illumination shall present themselves at their parish Churches and shall there have the benefit of this gift. If anyone is found transgressing against our decree, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

### Ξ

Περὶ τῶν ὑποκρινομένων δαιμονᾶν.

Τοῦ ἀποστόλου βοῶντος, ὅτι 'ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι', πρόδηλον ὡς καὶ ὁ τῷ ἐναντίῳ ἑαυτὸν οἰκειῶν ἓν γίνεται τῇ πρὸς αὐτὸν συναφείᾳ. Τοὺς τοίνυν δαιμονᾶν ὑποκρινομένους καὶ τρόπων φαυλότητι προσποιητῶς τὰ ἐκείνων σχηματιζομένους ἔδοξε τρόπῳ ἐπιτιμᾶσθαι παντί· καὶ τοιαύταις αὐτοὺς σκληραγωγίαις καὶ πόνοις ὑποβάλλειν, οἷς ἂν οἱ ἀληθῶς δαιμονῶντες πρὸς ἀπαλλαγὴν τῆς τοῦ δαίμονος ἐνεργείας ἀξίως ὑποβάλλοιντο.

### LX

De simulantibus se a daemone corripi.

Cum clamet apostolus: «qui domino adhaeret, unus est spiritus», clarum est, eum, qui etiam cum contrario init familiaritatem, cum illo unum coniunctione fieri. Qui se a daemone corripi simulant et morum improbitate eorum habitum simulate prae se ferunt, visum est eos omnimodo puniri et eiusmodi afflictionibus laboribusque subici, quibus vere correpti a daemone iure subiciuntur, ut a daemonis operatione liberentur.

### ΞΑ

Περὶ μάντεων καὶ ἐπαοιδῶν καὶ ἀρκοπαίκτων.

Οἱ μάντεσιν ἑαυτοὺς ἐκδιδόντες ἢ

### LXI

De vatibus, incantatoribus et ursarum ductoribus.

Qui vatibus seipsos tradunt, vel

Ξ 1 *I Cor. 6,17* 4 τῷ θεῷ Va 5 ὁ s.l.Vat¹ om.CoAmb τὸ ἐναντίον VVa 7 δαιμονιᾶν VLau 8 καὶ om.AAm τρόπῳ φαυλότητος VLAAm 9 προσποιητῷ Am 10 παντὶ τρ. ἐ. ⌐⌙ Va ἐπιτ. τρ. παντί ⌐⌙ LA 13 δαιμ. π. ἀ. τ. τοῦ om.Laur δαιμονιῶντες VLau 15 ἐργασίας ἢ μᾶλλον ἐν. Br (ἐνεργ.) μόναις ἀξίως s.l. Va¹ ὑποβάλλονται AAm ΞΑ 19 ἐπιδιδόντες VVaLau MMa

---

Ξ Ap. 79 Tim. 2-3-15
ΞΑ Anc. 24 Laod. 36 Bas. 7-65-72-83 Nyss. 3

60. Concerning those who feign possession by demons.

Whereas the Apostle exclaims that *Anyone united to the Lord becomes one spirit <with him>* (1Cor. 6,17), it is clear that he who cleaves to the enemy becomes one with him through his attachment to him. Wherefore, we are resolved to punish with every means those who feign possession by demons and, in their dishonesty, affect the manner of the possessed: they shall be subject to such afflictions and hardships as those to which persons truly possessed by demons are deservedly subjected for their release from the demons' influence.

61. Concerning diviners, sorcerers and those who train bears.

Those who have recourse to diviners, or to so-called 'centurions,' or to any



τοῖς λεγομένοις ἑκατοντάρχοις ἤ τισι τοιούτοις, ὡς ἂν παρ' ἐκείνων μάθοιεν ὅ τι ἂν αὐτοῖς ἐκκαλύπτεσθαι βούλοιντο, κατὰ τὰ πρώην ὑπὸ τῶν πατέρων περὶ αὐτῶν ὁρισθέντα, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς ἑξαετίας. Τῷ αὐτῷ δὲ τούτῳ ἐπιτιμίῳ καθυποβάλλεσθαι δεῖ καὶ τοὺς τὰς ἄρκους ἐπισυρομένους ἢ τοιαῦτα ζῷα, πρὸς παίγνιον καὶ βλάβην τῶν ἁπλουστέρων, καὶ τύχην καὶ εἱμαρμένην καὶ γενεαλογίαν καὶ τοιούτων τινῶν ῥημάτων ὄχλον κατὰ τοὺς τῆς πλάνης λήρους φωνοῦντας, τούς τε λεγομένους νεφοδιώκτας καὶ γητευτὰς καὶ φυλακτηρίους καὶ μάντεις. Ἐπιμένοντας δὲ τούτοις, καὶ μὴ μετατιθεμένους καὶ ἀποφεύγοντας τὰ ὀλέθρια ταῦτα καὶ ἑλληνικὰ ἐπιτηδεύματα, παντάπασιν ἀπορρί-

centurionibus qui dicuntur vel aliis eiusmodi, ut ab illis discant, quae sibi revelari velint, secundum jam pridem a patribus de eis decreta, sexennii canoni subiciantur. Huic eidem autem poenae eos quoque subici oportet, qui ursas vel eiusmodi animalia ad ludum et simpliciorum noxam circumagunt fortunam ac fatum et genealogiam et quorundam eiusmodi verborum multitudinem ex falsitatis paganae nugis proferunt; et nubium persecutores qui dicuntur, et incantatores amuletorumque praebitores et vates. Qui autem in iis rebus persistunt neque ab eiusmodi perniciosis gentilibusque artibus avertuntur neque recedunt, eos ecclesia omnino exturbandos decernimus, sicut

Br ἐκδιδοῦντες C 1 οἱ τοὺς λεγομένους ἑκατοντάρχας Am ἑκατοντάρχαις Bev SpiPed 2 ἐξ ἐκείνων Va 3 εἴ τι ἂν T εἴτε Br 5 *Bas. 83* 7 τῆς ἑξαετ. continuatur Vati (cf. c. 27) ταὐτὸ L ἐπιτιμίῳ om.TBev 8 ὑποβάλλεσθαι V 9 τὰς add. VVaVatLLaLauLaurMCoAAmBVatiBenPi om.Rel ἄρκους VVaLLauMCCoAAmBVatiBen ἄρκτους Rel ἐπιφερομένους Bev 10 παίγνια Va (παίγν. κ.) πλάνην VL πλάνον Am 13 τινῶν om.LAVati τοὺς (τ.π.λ.) om.L 14 τῆς πλάνης om.Am πλ. κλήρους Vati φρονοῦντας ρ s.l. A¹ 15 τε om.Am γοητευτὰς BrPiLauch 16 φυλακτηρίοις V καὶ (μ.) om.Am 17 δὲ om.Vati 18 (μετα)τι(θεμένους) s.l. Vat¹ Laur¹

---

such persons, in order to learn from them whatever it is they want to discover, shall be subject to the canonical penalty of six years, in accordance with the decrees made by the Fathers not long ago in such matters. The same penalty ought to be inflicted on those who keep bears in tow and other such animals in order to deceive and cause mischief to the more simple-minded, haranguing the throng with fortune and fate and genealogy and other such words used in the trumpery of imposture, as well as the so-called cloud-chasers, sorcerers, purveyors of amulets, and diviners. If they persist in these things and do not renounce and flee these deadly pagan practices, we decree that they should be cast out altogether from the Church, even as the sacred

πτεσθαι τῆς ἐκκλησίας ὁρίζομεν, καθὰ καὶ οἱ ἱεροὶ κανόνες διαγορεύουσι· ‘Τίς γὰρ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, φησὶν ὁ ἀπόστολος, ἢ τίς συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων, ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου, τίς δὲ συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίαρ’;

et sacri canones dicunt. «Quae est enim luci cum tenebris communicatio, ut ait apostolus, vel quae templi dei cum idolis consensio, vel quae fideli cum infideli pars, quae autem Christo est cum Belial conventio?».

## ΞΒ

Περὶ καλάνδων καὶ βοτῶν καὶ βρουμαλίων.

Τὰς οὕτω λεγομένας καλάνδας, καὶ τὰ λεγόμενα βοτά, καὶ τὰ καλούμενα βρουμάλια, καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν, καθάπαξ ἐκ τῆς τῶν πιστῶν πολιτείας περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναίων δημοσίας ὀρχήσεις, πολλὴν λύμην καὶ βλάβην ἐμποιεῖν δυναμένας, ἔτι μὴν καὶ τὰς ὀνόματι

## LXII

De calendis, votis et brumaliis.

Calendas quae dicuntur, et Vota quae dicuntur et Brumalia quae vocantur, et festum quod primo martii mensis die celebratur, ex fidelium vitae consuetudine omnino tolli volumus; sed et publicas mulierum saltationes quae multam noxam exitiumque afferre possunt, quin etiam saltationes virorum vel

1 καθὼς καὶ Rh 2 *cf. Laod. 36* 4 ὡς (φησὶ) om.VVatLLauMAAm add.Rel *II Cor. 6, 14-15* 5 κατάθεσις Vati 6 πιστῶν Am 7 Χριστοῦ VMaBr PiLauch ΞΒ 11 βότα SpiBr 12 βρωμάλια 13 ἡμέραν VVaLa ἡμέρα om. Ped τελουμένην Br 14 ἐκ om.LAmVati (ἐκ) τὴν Am 17 (ὀρχ.) ὡς ἀσέμνους καὶ add.SpiRh ὡς ἀσεμν... ὀρχήσεις marg.Va[1] 18 βλάβ. κ. λύμ. ⌐⌙ LA ἐμπ. δυν. λύμ. κ. βλ. ⌐⌙ V ποιεῖν (δυν.) La

ΞΒ VI 24-51-66 Laod. 53-54 Gangr. 13 Carth. 15-60

canons declare: "What fellowship is there between light and darkness? asks the Apostle, or what agreement has the temple of God with idols? Or what does an believer share with an unbeliever? What agreement does Christ have with Beliar?" (cf. 2Cor. 6,14/15).

62. Concerning the Calends and Vota and Brumalia.

It is our desire to obliterate altogether from the life of the faithful the so-called Calends, and also the so-called Vota and the so-called Brumalia, as well as the feast which is celebrated on the first day of the month of March. Likewise do we abolish public dances by women, which may cause great



τῶν παρ' Ἕλλησι ψευδῶς ὀνομασθέντων θεῶν ἢ ἐξ ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν γινομένας ὀρχήσεις καὶ τελετάς, κατά τι ἔθος παλαιὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν χριστιανῶν βίου, ἀποπεμπόμεθα, ὁρίζοντες, μηδένα ἄνδρα γυναικείαν στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι, ἢ γυναῖκα τὴν ἀνδράσιν ἁρμόδιον. Ἀλλὰ μήτε προσωπεῖα κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικὰ ὑποδύεσθαι, μήτε τοῦ βδελυκτοῦ Διονύσου ὄνομα τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντας ἐν ταῖς ληνοῖς ἐπιβοᾷν· μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν, ἀγνοίας τρόπῳ ἢ ματαιότητος τὰ τῆς δαιμονιώδους πλάνης ἐνεργοῦντας. Τοὺς οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν τι τῶν προειρημένων ἐπιτελεῖν ἐγχειροῦντας, ἐν γνώσει τούτων καθι-

mulierum et caerimonias, quae nomine eorum qui falso apud gentiles dii nominati sunt, more antiquo et a vita christianorum alieno fieri solent, expellimus, statuentes, ne ullus vir muliebri veste, vel ulla mulier veste virili induatur neve ii comicas vel satyricas vel tragicas personas induant, neve exsecrandi Bacchi nomen, uvam in torcularibus exprimentes, invocent, neve, vinum in dolia effundentes, risum moveant, ignorantia vel vanitate ea, quae a daemonis impostura procedunt, peragentes. Qui autem dehinc aliquam praedictarum rerum peragere aggredientur, cum haec cognoverint, si sint quidem clerici,

2 (ἀνδρ. ἢ) καὶ add. TBev 3 γεναμένας B 6 ὁρίζομεν Vati ἄνδρα... ἢ γυν. τὴν om.Am 8 (γυν.) τοῖς Br 9 κοσμικὰ AAmVati σαταρικὰ LVati 10 μηδὲ B 11 τοῦ βδ. Δ. τὸ ὄν. ⌐⌙ M τὸ (ὄν.) AmBBen s.l.Laur[1] om.VLau CCo add.Rel ὀνόματι Co ὀνόματος Ben 12 ἀποθλίβοντας TBevBr ἐκθλίβοντες Amb τοῖς ληγ. LaAmBenBr ληναῖς AVati 13 μήτε τ. οἶ. VaAm 14 χέοντας Am γέλωτας Va γελ. ἐπικ. om.Ma 15 ματαιότητι Br τῆς μανιώδους πλ. Br 17 ἐνεργοῦντα VMAmBen 18 (τῶν) τοιούτων ἤγουν τῶν add.C ἐπιτελεῖν τι ⌐⌙ Va ἐπιτελεῖν om.Vati εἰρημένων Va ἐπιχειροῦντας VaLB 19 ἐν (γν.) s.l. Laur[1] τούτῳ AAm

harm and mischief, and also the dances and rites performed either by men or women in the name of those whom the pagans falsely called gods, according to some ancient custom, foreign to the Christian way of life; and we decree that no man should wear feminine attire, nor any woman that which suits men; nor should they put on comic, satyric, or tragic masks; nor cry out the name of the abominable Dionysus whilst pressing grapes in vats; nor excite laughter whilst pouring wine in casks affecting, through ignorance or frivolity, the manner of demoniac frenzy. In the case of those persons, therefore, who henceforth undertake to perform any of the aforementioned

σταμένους, τούτους, εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, εἰ δὲ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι.

eos deponi, si vero laici, excommunicari iubemus.

### ΞΓ

"Ὅτι οὐ δεῖ τὰ ψευδῶς συμπλασθέντα μαρτυρολόγια ἀναγινώσκεσθαι.

Τὰ ψευδῶς ὑπὸ τῶν τῆς ἀληθείας ἐχθρῶν συμπλασθέντα μαρτυρολόγια, ὡς ἂν τοὺς τοῦ Χριστοῦ μάρτυρας ἀτιμάζοιεν καὶ πρὸς ἀπιστίαν ἐνάγοιεν τοὺς ἀκούοντας, μὴ ἐπ' ἐκκλησίαις δημοσιεύεσθαι προστάσσομεν, ἀλλὰ ταῦτα πυρὶ παραδίδοσθαι. Τοὺς δὲ ταῦτα παραδεχομένους, ἢ ὡς ἀληθέσι τούτοις προσανέχοντας, ἀναθεματίζομεν.

### LXIII

Martyrologia falso conficta legenda non sunt.

Quae a veritatis hostibus falso conficta sunt martyrologia, ut Christi martyres ignominia afficerent et audientes ad infidelitatem inducerent, ea in ecclesiis non publicari iubemus, sed igni tradi. Qui autem ea admittunt vel iis tanquam veris mentem adhibent, anathematizamus.

1 τούτους iter. V 2 καθαιρείσθω Am προτάσσομεν B 3 λαϊκὸς V ἀφοριζέσθωσαν VaA ΞΓ 7 ὁ(τὰ ψ.) add.Vat τὰς (ψ.) B (ὑ). τινων (τῆς) VLaLauBen (τῆς) ἐκκλησίας VVa 9 (ὡς) ἄνους om. τοὺς Am τοῦθεοῦ T 10 ἀτιμάζομεν Lau 11 ἐπ. ἐκκλησίας TABr 14 δεχομένους B 15 προσανέχοντας VVaLauMBen προσέχοντας marg. Laur[1]Rel

ΞΓ VII 9

acts, having knowledge of these prohibitions, if they are clerics, we command that they should be deposed, if laymen, excommunicated.

63. That fake martyrologies must not be read out.

We command that martyrologies which have been faked by enemies of truth, in order that they may dishonour Christ's martyrs and cause their listeners to lose faith, should not be read publicly in Churches, but should be consigned to the flames. As for those who receive them or accept them as true, we anathematize them.



### ΞΔ

Περὶ τοῦ μὴ λαϊκὸν διδασκαλικὸν μεταδιώκειν ἀξίωμα.

"Ὅτι οὐ χρὴ δημοσίᾳ λαϊκὸν δογματικὸν λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν, ἀξίωμα ἑαυτῷ διδασκαλικὸν ἐντεῦθεν περιποιούμενον, ἀλλ' εἴκειν τῇ παραδοθείσῃ παρὰ τοῦ κυρίου τάξει, καὶ τὸ οὖς τοῖς τὴν χάριν τοῦ διδασκαλικοῦ λαβοῦσι λόγου διανοίγειν καὶ τὰ θεῖα παρ' αὐτῶν ἐκδιδάσκεσθαι· ἐν γὰρ τῇ μιᾷ ἐκκλησίᾳ διάφορα μέλη πεποίηκεν ὁ θεός, κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου φωνήν, ἣν ὁ θεολόγος ἑρμηνεύων Γρηγόριος, σαφῶς τὴν ἐν τούτοις τάξιν παρίστησι φάσκων· 'Ταύτην αἰδοίμεθα τὴν τάξιν, ἀδελφοί, ταύτην φυλάττοιμεν· ὁ μὲν ἔστω τις ἀκοή, ὁ δέ, γλῶσσα, ὁ δέ,

### LXIV

Laicus docendi auctoritatem sibi ne vindicet.

Non oportet laicum publice dogmaticam disputationem habere vel docere, auctoritatem docendi ex eo sibi vindicantem, sed ordini a domino tradito cedere et aurem iis, qui docendi gratiam acceperunt, aperire et divina ab eis discere; in una enim ecclesia diversa membra fecit deus, ut est vox apostoli, quam interpretans Gregorius theologus, ordinem qui in iis est aperte commendat dicens: «Hunc ordinem revereamur, fratres, hunc servemus. Hic quidem sit auris, ille vero lingua, hic autem manus, hic vero aliquid aliud. Hic quidem doceat,

ΞΔ 4 δογματικὸν add.VVaColLauBBenValSpi (Zon Bals) om.Rel 6 περιποιούμενος Am 7 ἧκον Vati 8 τάξει VVaVatLLaLauLaurMCCoTAAmBVatiBenBevBr διατάξει Rel 9 τὸ οὖς om.Vati (καὶ) τοὺς τὴν L οὖς τὴν Co τὴν τοῖς ⌐⌙ V λάβ. χάρ. ⌐⌙ Co 10 λόγου om.Co διαν. λόγ. ⌐⌙ B διανοίγων L (λόγου) προσέχειν AVati 13 ὁ κύριος Am 14 τοῦ om.V *cf. I Cor. 12,12* 15 ἑρμηνεύων marg.Va[1] τοῖς (ἐν τ.) L 16 τάξιν om.Am φάσκειν Vat (παρ.) λέγων TBev *Greg. Naz. Orat. 32 de Moder. in disput. 12: 36, 188 B* 17 αἰδώμεθα BevSpiBr αἰδούμεθα T τὴν om.Am 18 φυλάττωμεν VSpi φυλάττομεν L (ἔ.) τῇ ἀκοῇ Am τις om.Amb ὁ δὲ γλῶσσα om.Ben

64. That no layman is to pursue the office of teacher.

[That] no layman is to hold a public lecture on dogma, nor to teach, thus arrogating to himself the office of teacher, but is to follow the order handed down by the Lord, and to lend an ear to those who have received the grace of teaching, and to be taught divine things by them. For God has made various members in one Church, according to the Apostle's words (cf. 1Cor. 12,12); and in his commentary on these same, Gregory the Theologian has clearly explained the order contained in them, saying: "Let us honour this order, brethren, let us preserve it: let one be the ear, another the tongue, another the hand, and another something else; let the one teach and the other learn."

χείρ, ὁ δέ, ἄλλο τι· ὁ μὲν διδασκέτω, ὁ δὲ μανθανέτω'· καὶ μετὰ βραχέα· 'Καὶ ὁ μανθάνων ἐν εὐπειθείᾳ, καὶ ὁ χορηγῶν ἐν ἱλαρότητι, 5 καὶ ὁ ὑπουργῶν ἐν προθυμίᾳ· μὴ πάντες ὦμεν γλῶσσα, τὸ ἑτοιμότατον· μὴ πάντες ἀπόστολοι, μὴ πάντες προφῆται, μὴ πάντες διερμηνεύωμεν'. καὶ μετά τινα· 'Τί σεαυ- 10 τὸν ποιεῖς ποιμένα, πρόβατον ὤν; τί γίνῃ κεφαλή, ποῦς τυγχάνων; τί στρατηγεῖν ἐπιχειρεῖς, τεταγμένος ἐν στρατιώταις'; Καὶ ἑτέρωθι ἡ σοφία διακελεύεται· 'Μὴ ἴσθι ταχὺς ἐν 15 λόγοις, μὴ συμπαρεκτείνου πένης ὢν πλουσίῳ, μηδὲ ζήτει τῶν σοφῶν εἶναι σοφώτερος'. Εἰ δέ τις ἁλῷ τὸν παρόντα παρασαλεύων κανόνα, ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα ἀφοριζέσθω.

ille vero discat»; et paulo post: «Et discens in docilitate, et suppeditans in hilaritate, et opem ferens in alacritate. Ne simus omnes lingua, quod est promptissimum. Ne omnes apostoli, ne omnes prophetae, ne omnes interpretemur»; et post quaedam alia: «Cur te ovium pastorem facis, cum sis ovis? Cur caput efficeris, cum sis pes? Cur imperator esse conaris, cum sis in numerum relatus militum»? Et alibi iubet sapientia: «Ne sis velox in sermonibus, nec cum sis pauper una cum divite extenderis, neque quaeras sapientibus esse sapientior». Si quis autem hunc canonem labefactans deprehensus fuerit, per quadraginta dies excommunicetur.

1 δὲ (διδ.) BevPed 3 ἐν om.VLau 36 γλ. ὦμ. ⌐⌙ LAVati τὸ ἑτοιμότερον VatLTBrCCoAAm marg.Amb 7 μὴ πάντες ἀπ... προφῆται om.V 10 ποιμ. ποι. ⌐⌙ Va (πρόβ.) ὢ Am 11 (ποῦς) ὑπάρχων AVati 12 στρατηγεῖς ἐπιχειρῶν Am 13 *Prov. 23,4* 15 μηδὲ (συμπ.) Ben παρεκτείνου AVati συμπαρεκτείνεις Am πλουσ. πέν. ὢν ⌐⌙ M 18 σαλεύων Br 19 σαράκοντα Vati

And shortly thereafter: "One shall learn with docility, another give with rejoicing, and another serve with eagerness: let us not all be the tongue, always the promptest of all; let us not all be apostles, nor all prophets; let us not all interpret Scripture." And again further on: "Why do you make yourself a shepherd when you are a sheep? Why do you become the head when you are the foot? Why do you undertake to be general when you are one of the soldiers?" Elsewhere, Wisdom commands: *Be not hasty in your speech. If you are poor, do not compare yourself with a rich man; nor seek to be wiser than the wise* (cf. Sir. 4,29; Pr. 23,4). If anyone is found undermining the present canon, he shall be excommunicated for forty days.



### ΞΕ

Περὶ τῶν ἐν ταῖς νεομηνίαις ὑπό τινων πρὸ τῶν οἴκων ἀπτομένων πυρκαϊῶν.

Τὰς ἐν ταῖς νουμηνίαις ὑπό τινων 5 πρὸ τῶν οἰκείων ἐργαστηρίων καὶ οἴκων ἀναπτομένας πυρκαϊάς, ἃς καὶ ὑπεράλλεσθαί τινες κατά τι ἔθος ἀρχαῖον ἐπιληροῦσιν, ἀπὸ τοῦ παρόντος καταργηθῆναι προστάσσομεν. 10 Ὅστις οὖν τοιοῦτόν τι πράξοι, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω· γέγραπται γὰρ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Βασιλειῶν· 'Καὶ ᾠκοδόμησε Μανασσῆς θυσια- 15 στήριον πάσῃ τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ ἐν ταῖς δύο αὐλαῖς οἴκου κυρίου, καὶ διήγαγε τὰ τέκνα αὐτοῦ ἐν πυρί, καὶ ἐκληδονίζετο καὶ οἰωνίζετο καὶ ἐποίησεν ἐγγαστριμύθους 20 καὶ γνώστας ἐπλήθυνε· καὶ ἐπλή-

### LXV

De rogis qui in noviluniis a quibusdam ante aedes accenduntur.

Rogos qui in noviluniis a quibusdam ante suas officinas et domos accenduntur, supra quos etiam antiqua quadam consuetudine salire inepte nituntur, iubemus dehinc cessare. Qui ergo huiusmodi aliquid fecerit, si sit quidem clericus, deponatur, sin autem laicus excommunicetur; in quarto enim libro Regum invenitur scriptum: «Et aedificavit Manasses altare universae militiae caeli in duobus atriis domus domini, et filios suos traduxit per ignem, sortibusque et auguriis auspiciisque usus est, et fecit ventriloquos et divinatores multiplicavit,

ΞΕ 3 πρὸ om.M καὶ VVaLaLauCCoAAmBBenVatiLauch ἢ Rel οἰκιῶν AVati 6 ἁπτομένας VaAm ἃς om.VaLAVati 7 τινες om. LA τινας LAmB 8 ἐπιληροῦσι VLaLauLaurTCCoAmBevPed ἐπιχειροῦσι Rel 10 τι om.Va 11 (κλη)ρι(κὸς) s.l. La[1] 14 *II Reg. 21, 5-6* (θυσ.) τῷ κυρίῳ καὶ add.Lau 16 δυσὶν Vati οἶκοι B (οἴ.) τοῦ θεοῦ Laur 17 διῆγε AVati 18 καὶ οἰωνίζετο om.Am 20 (γν.) ἐποίησε B καὶ ἐπλήθυνε om.AVatiBen

65. Concerning the fires lighted by certain persons before their houses at the beginning of each month.

In the case of fires lighted by certain persons before their workshops and houses, which some of them foolishly jump over according to some ancient custom, we command that henceforth they should cease. Anyone, therefore, who does such a thing, if he is a cleric, shall be deposed, if a layman, excommunicated. For it is written in the fourth Book of Kings: *And Manasses built an altar to all the host of heaven in the two courts of the house of the Lord. And he made his sons pass through fire, and practised divination and augury, and made mediums and multiplied wizards, so as to multiply evil in*

θυνε τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου, τοῦ παροργίσαι αὐτόν'.

et dilatavit in eo ut faceret malum coram domino, ut eum ad iram provocaret».

## Ξς

Περὶ τοῦ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σχολάζειν τὴν ἀναστάσιμον ἑβδομάδα.

Ἀπὸ τῆς ἁγίας ἀναστασίμου Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας μέχρι τῆς καινῆς κυριακῆς, τὴν ὅλην ἑβδομάδα ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις σχολάζειν δεῖ ἀπαραλείπτως τοὺς πιστοὺς ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, εὐφραινομένους ἐν Χριστῷ καὶ ἑορτάζοντας, καὶ τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει προσέχοντας καὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων κατατρυφῶντας· ἐσόμεθα γὰρ οὕτω Χριστῷ συνανιστάμενοί τε καὶ συνανυψούμενοι. Μηδαμῶς οὖν ἐν ταῖς προκειμέναις ἡμέραις

## LXVI

Per octavam resurrectionis fideles in ecclesiis vacent.

A sancta Christi dei nostri resurrectionis die usque ad novam dominicam, per totam septimanam in ecclesiis vacare fideles iugiter oportet psalmis et hymnis et canticis spiritalibus in Christo gaudentes festumque celebrantes et divinarum scripturarum lectioni mentem adhibentes et sanctis mysteriis iucunde fruentes; sic enim cum Christo una resurgemus et exaltabimur. Nequaquam ergo huiusmodi diebus equo-

2 τοῦ om.Vat  Ξς 6 ἀναστ. ἡμ. ⌐⌙ A  8 (τῆς) νέας Am  9 ἁγίαις om.Am  10 δεῖ σχολ. ⌐⌙ Co (σχ.) διὰ παραλείπτως Am  11 *Eph. 5,18*  14 (γρ.) μελέτη Vati  17 συνιστάμενοι B αν s.l. B¹  18 συνυψούμενοι VatL Laur. CCoABen αν s.l. Laur¹ ἀνυψούμενοι B  19 οὖν om.VaAVati ἐν om. Pi *cf. Carth. 70*

Ξς VI 24-51  Ant. 2  Laod. 53-54  Carth. 15-60-61

*the sight of the Lord and provoke him to anger* (cf. 4[2] Reg. 21,5/6).

66. That the Churches are to be frequented during the week of Easter.

From the holy day of the Resurrection of Christ our God until New Sunday, the faithful are to frequent the holy Churches without ceasing during the entire week, with psalms and hymns and spiritual songs, rejoicing in Christ and celebrating, listening to the reading of holy Scripture and delighting in the holy Mysteries; for thus shall we arise and be exalted together with



ἱπποδρόμια, ἢ ἑτέρας δημώδεις θέας ἐπιτελεῖσθαι.

rum cursus vel alia publica spectacula fiant.

## ΞΖ

Περὶ τοῦ ἀπέχεσθαι αἵματος καὶ πνικτοῦ.

Θεία ἡμῖν γραφὴ ἐνετείλατο ἀπέχεσθαι αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας. Τοῖς οὖν διὰ τὴν λίχνον γαστέρα αἷμα οἱουδήποτε ζῴου τέχνῃ τινὶ κατασκευάζουσιν ἐδώδιμον καὶ οὕτω τοῦτο ἐσθίουσι, προσφόρως ἐπιτιμῶμεν. Εἴ τις οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν αἷμα ζῴου ἐσθίειν ἐπιχειρήσοι οἱῳδήποτέτινι τρόπῳ, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

## LXVII

A sanguine et suffocato abstinendum est.

Divina scriptura nobis mandavit ut a sanguine et suffocato et fornicatione abstineremus. Qui autem propter delicatum ventrem, cuiusvis animalis sanguinem esculentum arte aliqua condiunt et sic illo vescuntur, eos convenienter castigamus. Si quis ergo dehinc animalis sanguinem quovis modo comedere aggressus fuerit, si sit quidem clericus, deponatur, sin autem laicus, excommunicetur.

1 ἱπποδρομία Ben ἱπποδρομίαι Am ἑτέρας δημώδεις θέας VaLLauAAmBVati ἕτερα δημώδη θεώρια T ἕτερα δημώδη θέα V ἑτέρα δημώδης θέα Rel  2 ἐπιτελοῦντες LAVati ἐπιτελοῦνται Va ἐπιτελεῖσθαι Lau ἐπιτελείσθωσαν Am ἐπιτελείσθω B Rel  ΞΖ 5 *Act. 21,25* ἡ (θεία) om.VVaLaurMCCoABVati Ben add.Rel ἐνετ. γραφὴ ⌐⌙ B  6 καὶ πορνείας om.LVati  7 (διὰ) τὸν Co  9 κατασκευάσουσιν M  10 τοῦτο om.C (προσφ.) τούτοις add. VaLVati (ἐπιτιμῶμεν) καὶ γὰρ ἐπικατάρατός ἐστιν ἐναντίον κυρίου ὁ ἐσθίων αἷμα ἢ πνικτὸν ἢ θνησιμαῖον ἢ θήρᾳ θνητὸν (ἢ θηριάλωτον ἢ πετεινὸν θνητὸν add.Vati) ἢ τὸ ἐν παγίδι τεθνηκός (τεχθικῶς Vati) add.LAAmVati  11 (τι)ς s.l. Laur¹  12 ἐπιχειρείοι Br  13 οἱῳδήποτε AmBLauch corr.ου in ω Laur¹ οἱῳδήποτέτινι VaLLau VatAVati sed δήτινι marg.Vat¹ οἱωδήτινι Rel  14 εἶεν Va

ΞΖ Ap. 63  Gangr. 2

Christ. In no wise, then, ought horse-races or public spectacles to be performed during the aforesaid days.

67. That one is to abstain from blood and from what is strangled.

Divine Scripture has commanded us to abstain *from blood, and from what is strangled, and from fornication* (cf. Act. 21,25). Upon those persons, then, who for gluttony's sake contrive with certain skills to render edible the blood of any animal whatsoever, we impose an appropriate penalty. If anyone, therefore, henceforth undertakes by any means whatsoever to eat the blood of an animal, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

## ΞΗ

Περὶ τοῦ μὴ διαφθείρειν βιβλίον τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς Διαθήκης ἢ κατατέμνειν εἰς μυρεψούς.

Περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναί τινι τῶν πάντων βιβλίον τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης τῶν τε ἁγίων καὶ ἐγκρίτων ἡμῶν κηρύκων καὶ διδασκάλων διαφθείρειν, ἢ κατατέμνειν ἢ τοῖς βιβλιοκαπήλοις, ἢ τοῖς λεγομένοις μυρεψοῖς ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν πάντων πρὸς ἀφανισμὸν ἐκδιδόναι, εἰ μή τι ἄρα τέλεον, εἴτε ὑπὸ σητῶν ἢ ὕδατος ἢ ἑτέρῳ τρόπῳ ἀχρειωθῇ. Ὁ δέ τι τοιοῦτο ποιεῖν ἀπὸ τοῦ νῦν ἁλισκόμενος, ἐπὶ ἐνιαυτὸν ἀφοριζέσθω. Ὁμοίως καὶ ὁ τὰς τοιαύτας βίβλους ὠνούμενος, εἰ μήτε αὐτὸς ταύτας κατέχει πρὸς οἰκείαν ὠφέλειαν, μήτε ἑτέρῳ πρὸς εὐεργεσίαν

## LXVIII

Codex veteris ac novi Testamenti corrumpendus non est neque, in partes conscissus, unguentariis tradendus est.

Nulli ex omnibus liceat veteris ac novi Testamenti necnon sanctorum et probatorum nostrorum praeconum et magistrorum codicem corrumpere, vel conscindere vel libropolis vel cauponatoribus vel unguentariis qui dicuntur vel cuiquam alii ex omnibus destruendum tradere, nisi quis utique vel a tineis vel aqua vel alio modo factus fuerit inutilis. Qui autem aliquid huiusmodi facere deprehenditur, per unum annum excommunicetur. Similiter et qui huiusmodi libros emit, si eos quidem ipse non ad suam utilitatem retineat nec alteri ad eius benefi-

**ΞΗ** 5 πάντων VVaVatLaLauLaurMCCoAmBBen ἁπάντων Rel 6 βιβλίων VVaLaMAmBVatiHeQuBev βιβλία Rel νέας διαθήκης LAAmVati 7 τε om.Co ἐκκρίτων SpiBr κρίτων Va 8 καὶ om.Vati 9 (κατ.) ἢ om. Ben 10 βιβλιοπώλοις B ἢ om.B 11 τῶν πάντων VVaVatLLaLauLaurC CoAAmVatiBenom.TBrLauch ἁπάντων Rel 13 τῶν (σητ.) ἢ ὑπὸ add.Va 14 ἑτ. τινὶ add.Lau (ἀχρ.) εἰ δὲ Am 15 ἀπὸ τοῦ νῦν om.Vati 17 ὁμοίως... τοιαύτας om.Am 18 (μή) τε om.A 19 διακατάσχοι Va διακατέχοι VLauBen

68. That volumes of the Old and New Testament are not to be destroyed, nor to be cut up for the perfumers.

[That] absolutely no one is to be allowed to destroy any volume of the Old or New Testament, or of our holy and approved preachers and teachers, nor to cut it up, nor to give it to so-called perfumers or anyone else who will destroy it, unless it has been completely ruined by worms or dampness or in some other wise. Anyone found doing this henceforth shall be excommunicated for one year. Likewise, if anyone buys such books, unless he keeps them for his



καὶ τὸ διαμεῖναι ἀπόδοται, ἀλλὰ ταῦτα διαφθείρειν ἐπιχειρήσοι, ἀφοριζέσθω.

cium et ut asserventur det, sed si eos corrumpere aggressus fuerit, excommunicetur.

## ΞΘ

Περὶ τοῦ μὴ εἰσέρχεσθαι λαϊκὸν ἔνδον τοῦ ἱεροῦ θυσιαστηρίου.

Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἁπάντων ἐν λαϊκοῖς τελοῦντι, ἔνδον ἱεροῦ εἰσιέναι θυσιαστηρίου· μηδαμῶς ἐπὶ τούτῳ τῆς βασιλικῆς εἰργομένης ἐξουσίας καὶ αὐθεντίας, ἡνίκα δ' ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ πλάσαντι, κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν.

## LXIX

Laicus intra sacrum altare ne ingrediatur.

Nulli omnium, qui quidem recensetur in laicorum numero, liceat intra sacrum altare ingredi, attamen ab hac re nequaquam prohibetur potestas et auctoritas imperialis, si velit creatori dona ex antiquissima offerre consuetudine.

1 ἀπόδοται VVaLAAmBVati ἀποδῶται LaLauC ἀποδώσει Co ἀποδοίη Rel (ἀλλὰ) καὶ add.LVati εἰ καὶ add.A 2 διαφθ. τ. ⌐⌙ Am ἐπιχειρίσαι L **ΞΘ** 9 (τοῦ) το om.Am Post θυσιαστηρίου omissis caeteris: ἡνίκα δ' ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ πλάσαντι· μηδὲ αὐθαδιαζέσθω θρασυνόμενος ἔχων ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας τὴν αὐθεντίαν (καὶ αὐθεντίας A). καὶ γὰρ τὸ πάλαι (παλαιὸν A) Ὀζίας ὁ βασιλεὺς κατατολμήσας τῆς ἱερωσύνης καὶ θυμιᾶσαι βουληθεὶς τὸ θυμίαμα, ὃ οὐδὲ (οὐA) προσῆκον ἦν αὐτῷ, κωλυόμενος ὑπὸ Ἀζαρίου τοῦ ἱερέως καὶ τῶν ὀγδοήκοντα ἱερέων καὶ μὴ ὑπακούσας ἐξανέτειλε λέπραν ἐν τῷ μετώπῳ καὶ οὕτως ἔσπευσεν ἐξελθεῖν, ὅτι ἤλεγξεν αὐτὸν ὁ κύριος· εἰ δὲ μεῖζον τοῦ ἱεροῦ ὧδε καὶ τῶν παλαιῶν τύπων καθά φησιν ὁ κύριος (εἰ δὲ... κύρ. om.L) καὶ μεῖζον ἱερωσύνη βασιλείας, προσέχωμεν ἑαυτοῖς καὶ ἕκαστος κατὰ τὸν ἀπόστολον ἐν ᾗ ἐκλήθη τάξει ἐν ταύτῃ μενέτω add.LAAmVati 11 ἡνίκα δ' ἂν VVaVatLLaLauLaurMTCCoABVatiBenHe Bev ἡνίκα γὰρ Am ἡν. ἂν Rel προσάξαι om.Co

**ΞΘ** Laod. 44

own edification or gives them to another as a benefaction and for safekeeping, but rather undertakes to destroy them, he shall be excommunicated.

69. That no layman is to enter inside the holy sanctuary.

Absolutely no one from amongst the laity shall be allowed to enter within the holy sanctuary; though the Emperor's Majesty and Authority shall in no wise be hindered from doing so, whenever he desires to offer the gifts to the Creator, in accordance with a most ancient tradition.

## O

Περὶ τοῦ μὴ λαλεῖν τὰς γυναῖκας ἐν τῷ τῆς λειτουργίας καιρῷ.

Μὴ ἐξέστω ταῖς γυναιξὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς θείας λειτουργίας λαλεῖν, ἀλλὰ κατὰ τὴν φωνὴν Παύλου τοῦ ἀποστόλου, 'σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλ' ὑποτάττεσθαι, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. Εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν'.

## LXX

Mulieres tempore liturgiae ne loquantur.

Ne liceat mulieribus divini sacrificii tempore loqui, sed ut vox est apostoli Pauli, «sileant, non enim eis loqui permissum est, sed subici, sicut et lex dicit. Si quid autem volunt discere, domi proprios maritos interrogent».

## OA

Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοὺς διδασκομένους τοὺς πολιτικοὺς νόμους ἔθεσιν ἑλληνικοῖς κεχρῆσθαι.

Τοὺς διδασκομένους τοὺς πολιτικοὺς νόμους μὴ δεῖν τοῖς ἑλληνικοῖς ἔθεσι κεχρῆσθαι, μήτε μὴν ἐπὶ θεάτρων ἀνάγεσθαι, ἢ τὰς λεγομένας κυλίστρας ἐπιτελεῖν, ἢ παρὰ τὴν

## LXXI

Studiosi legum civilium paganis moribus ne utantur.

Eos, qui discunt leges civiles, paganis moribus uti non oportet, neque theatra adire, neque cylistras quae dicuntur peragere, neque praeter usum communem vestes sibi in-

**O** 5 θείας om.C  7 *I Cor. 14,34*  8 (ἐπιτ.) αὐτοῖς VaA  9 *Gen. 3,16* (νόμ.) φησίν Bev λαλεῖ Vat λέγει corr. marg. Vat[1]  10 ἐθέλουσιν Co  11 τοὺς ἰ. ἄνδρ. ἐν οἴκῳ ⌐⌙ Va  **OA** 16 (διδ.) τοὺς om.B  18 ἤθεσι LA χρῆσθαι M (μή) τε om.Lau θέατρον VaLLa θέατρα AVati  19 ἀνάγεσθαι VVatLLaLauMCCoBVatiLauch ἐνάγεσθαι Rel

70. That women are not to speak during the mass.

Women shall not be allowed to speak during the holy mass, but in accordance with the words of Paul the Apostle: *They should be silent in the Churches: for they are not permitted to speak, but should be subordinate, as the law also says. If there is anything they desire to know, let them ask their husbands at home* (1Cor. 14,34/35).

71. That students of civil law are not to adopt pagan usages.

Students of civil law must not adopt pagan usages: they are not to go to spectacles, nor to perform so-called tumblings, nor to dress themselves in



κοινὴν χρῆσιν στολὰς ἑαυτοῖς περιτιθέναι, μήτε καθ' ὃν καιρὸν τῶν μαθημάτων ἐνάρχονται, ἢ πρὸς τὸ τέλος αὐτῶν καταντῶσιν, ἢ καθόλου φάναι διὰ μέσου τῆς τοιαύτης παιδεύσεως. Εἰ δέ τις ἀπὸ τοῦ νῦν τοῦτο πρᾶξαι τολμήσοι, ἀφοριζέσθω.

duere, sive ineunte sive exeunte, sive, uno verbo, perdurante curriculo studiorum. Si quis autem dehinc hoc facere ausus fuerit, excommunicetur.

## OB

Περὶ τοῦ μὴ συνάπτεσθαι ἄνδρα ὀρθόδοξον αἱρετικῇ γυναικί.

Μὴ ἐξέστω ὀρθόδοξον ἄνδρα αἱρετικῇ συνάπτεσθαι γυναικί, μήτε μὴν αἱρετικῷ ἀνδρὶ γυναῖκα ὀρθόδοξον ζεύγνυσθαι· ἀλλ' εἰ καὶ φανείη τι τοιοῦτον ὑπό τινος τῶν ἁπάντων γινόμενον, ἄκυρον τὸν γάμον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ ἄθεσμον διαλύεσθαι συνοικέσιον· οὐ γὰρ χρὴ τὰ ἄμικτα μι-

## LXXII

Vir orthodoxus mulieri haereticae matrimonio ne copuletur.

Ne liceat virum orthodoxum cum muliere haeretica matrimonio coniungi, neve mulierem orthodoxam viro haeretico nubere; sed et si quid eiusmodi a quopiam ex omnibus fieri apparuerit, irritae nuptiae existimandae sunt, et nefarium coniugium dissolvendum est; neque

1 ἐπιτιθέναι VaL  2 τὰ μαθήματα ἄρχονται LAVati ἀπάρχονται HeQuBev τῷ μαθήματι ἐνέρχονται Am  3 ἄρχοντας M  5 διὰ μέσης BBev  7 πρᾶξ. τοῦτο ⌐⌙ LAVati  **OB 11** μὴ ἐξεῖναι Bev  12 μὴν om.Co τὸν αἱρετικὸν ἀνδρὶ Co  14 ζεύγνυσθαι VVaVatLLauLaurMTABVatiBenBevBrLauch συζεύγνυσθαι Rel καὶ om.Am τι om.Vati  16 τ. γ. ἡγ. VaVatLLaLauLaurMCCoABVatiBen ⌐⌙ Rel  18 χρὴ om.VaLAVati μιγν. ἔξεστιν LAVati μίγνυσθαι LauAm

**OB** IV 14  Laod. 31  Carth. 21

any but the common attire, either at the time when they begin their studies or when they near the end of them or, in a word, at any time during the course of their instruction. If anyone henceforth dares to do this, he shall be excommunicated.

72. That no orthodox man is to marry an heretical woman.

No orthodox man shall be allowed to marry an heretical woman, nor any orthodox woman an heretical man; and if such a thing is found to have been done, the marriage is to be considered invalid and the unlawful cohabitation to be dissolved. For one must not mix things which are pure, nor join a wolf to a sheep and the portion of Christ to the lot of sinners. If anyone

γνύναι, οὐδὲ τῷ προβάτῳ λύκον συμπλέκεσθαι, καὶ τῇ τοῦ Χριστοῦ μερίδι τὸν τῶν ἁμαρτωλὸν κλῆρον. Εἰ δὲ παραβῇ τις τὰ παρ' ἡμῶν ὁρισθέντα, ἀφοριζέσθω.

Εἰ δέ τινες, ἔτι ἐν τῇ ἀπιστίᾳ τυγχάνοντες, καὶ οὔπω τῇ τῶν ὀρθοδόξων ἐγκαταλεγέντες ποίμνῃ, ἀλλήλοις γάμῳ νομίμῳ ἡρμόσθησαν, εἶτα, ὁ μέν, τὸ καλὸν ἐκλεξάμενος, τῷ φωτὶ τῆς ἀληθείας προσέδραμεν, ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ τῆς πλάνης κατεσχέθη δεσμοῦ, μὴ πρὸς τὰς θείας ἀτενίσαι ἀκτῖνας ἑλόμενος, εὐδοκεῖ δὲ τῷ πιστῷ ἡ ἄπιστος συνοικεῖν, ἢ τὸ ἔμπαλιν, ὁ ἄπιστος τῇ πιστῇ, μὴ χωριζέσθωσαν, κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον· 'ἡγίασται γὰρ ὁ ἄπιστος ἀνὴρ ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ ἄπιστος γυνὴ ἐν τῷ ἀνδρί'.

enim ea quae non sunt miscenda misceri, nec ovem cum lupo nec peccatorum sortem cum Christi parte coniungi oportet. Si quis autem ea, quae a nobis decreta sunt, transgressus fuerit, excommunicetur.

Si qui autem, cum infideles essent et in orthodoxorum gregem nondum relati essent, inter se legitimo matrimonio coniuncti sunt, deinde alter quidem, eo quod est honestum electo, ad lucem veritatis accessit, alter vero erroris vinculo detentus est, nolens divinos radios fixis oculis intueri, si infideli uxori placet cum viro fideli habitare, vel vice versa viro infideli cum fideli uxore, ne separentur; ex divina enim apostoli sententia, «sanctificatus est vir infidelis in muliere, et sanctificata est mulier infidelis in viro».

1 τὸ πρόβατον λύκῳ LAVati οὐδὲ τῷ προβάτῳ om.Am τὸν (λύκ.) add. s.l. Laur¹THeQuBr 3 τὸν om.Am 4 τις παραβῇ ⌐⌙ Laur 6 δέ add.in t. Va¹ 7 (καὶ) οὕτω BenHeQuBev 8 καταλεγέντες La ποίμνην Am 9 γάμου νόμῳ VVaLau νόμῳ γάμου A 10 τῷ καλὸν C (καλ.) ἐργασάμενος Am 12 ἡ δὲ VaLAVati κατασχεθεὶς Co κατεσχέσθαι Am 13 ἀτεν. ἀκτ.VLLaLauLaurMAAmBVatiBenLauch ⌐⌙ Rel 14 ἑλομένη VaLAVati 15 τῶν πιστῶν Am ἢ τὸ... τῇ πιστῇ om.Am 18 *I Cor. 7,12* ὁ ἀ. ὁ ἄπ. VVaLLauA ὁ ἄπ. ἀν. ἐν τῇ γυν. καὶ marg.Laur¹ 19 ἡ γ. ἡ. ἄ. VVaLauBen 20 (ἡ) ἄπι-

transgresses against our decree, he shall be excommunicated.

But in the case of those joined in lawful marriage whilst still unbelievers, not yet admitted to the fold of the orthodox, should one of them thereafter choose the good and come to the light of truth, whereas the other be detained by the bonds of error and choose not to gaze upon the divine splendour, if the unbelieving woman is content to cohabit with the believing man, or again, the unbelieving man with the believing woman, they shall not be separated, in accordance with the divine Apostle: *For the unbelieving husband is made holy through his wife, and the unbelieving wife is made holy through her husband* (1Cor. 7,14).



## ΟΓ

"Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῷ ἐδάφει τύπους σταυροῦ κατασκευάζειν.

Τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ δείξαντος ἡμῖν τὸ σωτήριον, πᾶσαν σπουδὴν ἡμᾶς τιθέναι χρή, τοῦ τιμὴν τὴν ἀξίαν ἀποδιδόναι τῷ δι' οὗ σεσώσμεθα τοῦ παλαιοῦ παραπτώματος. Ὅθεν καὶ νῷ καὶ λόγῳ καὶ αἰσθήσει τὴν προσκύνησιν αὐτῷ ἀπονέμοντες, τοὺς ἐν τῷ ἐδάφει τοῦ σταυροῦ τύπους ὑπό τινων κατασκευαζομένους ἐξαφανίζεσθαι παντοίως προστάσσομεν, ὡς ἂν μὴ τῇ τῶν βαδιζόντων καταπατήσει τὸ τῆς νίκης ἡμῖν τρόπαιον ἐφυβρίζοιτο. Τοὺς οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν τοῦ σταυροῦ τύπον ἐπὶ ἐδάφους κατασκευάζοντας ὁρίζομεν ἀφορίζεσθαι.

## LXXIII

Crucis figurae in pavimento effingendae non sunt.

Cum crux vivifica salutare nobis ostenderit, nos omnem diligentiam adhibere oportet, ut ei, per quam ab antiquo lapsu salvati sumus, condignum honorem praestemus. Quamobrem et mente et sermone et sensu adorationem ei tribuentes, crucis figuras, quae a nonnullis in pavimento effinguntur, omnino deleri iubemus, ne incedentium conculcatione victoriae nobis trophaeum iniuria afficiatur. Itaque qui dehinc crucis signum in solo effingunt, eos excommunicari decernimus.

στος om.LAVati **ΟΓ** 4 δεῖξαν Am 5 σπουδ. ἡμᾶς ⌐⌙ La 6 ἀντιτιθέναι Co τοῦ om.Vati (τοῦ) τὴν add.VBBen 7 ἀξ. τιμ. ⌐⌙ AVati (ἀποδ.) τοῦ Co (τῷ) καὶ add.Am 8 παραπτώματος VVaVatLLaLaurMCCoAAmVati BenBevPedSpi πτώματος Rel 9 καὶ λόγῳ om.Am 10 αὐτῷ om.Lau 14 (μή) τις τῶν L 15 καταπατήσας L ἡμῶν T 16 ἐφυβρίζοιτο VVaLLau MAVatiBen ἐξυβρίζοιτο Rel ἐξαφανίζοιτο Am 17 οὖν s.l. La¹ (νῦν) τὸν add. VaLAVati 18 ἐφ' ἐδ. L ἐπὶ τῷ ἐδάφει CoBenBr κατασκευάζοντες Va

73. That the sign of the cross must not be set into the floor.

The life-giving cross has shown us salvation, and we ought with all diligence to render fitting honour to that through which we have been saved from the ancient fall. Wherefore, paying reverence to it in mind and word and sentiment, we command that signs of the cross which have been set into the floor by certain persons should be erased completely, in order that the trophy of our victory may not be insulted by the trampling feet of those who walk upon it. We decree, therefore, that those who henceforth set the sign of the cross into the floor should be excommunicated.

## ΟΔ

Ὅτι οὐ δεῖ ἔνδον ἱεροῦ οἴκου ἐσθίειν.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν, καὶ ἔνδον ἐν τῷ οἴκῳ ἐσθίειν καὶ ἀκκούβιτα στρωννύειν· οἱ δὲ τοῦτο ποιεῖν τολμῶντες, ἢ παυσάσθωσαν ἢ ἀφοριζέσθωσαν.

## LXXIV

Intus in sacro loco comedendum non est.

Non oportet in dominicis locis vel in ecclesiis agapas quae dicuntur facere et intus in sacra aede comedere et accubitus sternere; qui autem hoc facere audent, aut cessent aut excommunicentur.

## ΟΕ

Περὶ τοῦ μὴ βοαῖς ἀτάκτοις ἐν τῷ ψάλλειν κεχρῆσθαι.

Τοὺς ἐπὶ τὸ ψάλλειν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις παραγινομένους βουλόμεθα μήτε βοαῖς ἀτάκτοις κεχρῆσθαι καὶ τὴν φύσιν πρὸς κραυγὴν ἐκβιάζεσθαι, μήτε τι ἐπιλέγειν τῶν μὴ τῇ ἐκκλησίᾳ ἁρμοδίων τε καὶ οἰκείων· ἀλλὰ μετὰ πολλῆς προσοχῆς τε καὶ

## LXXV

Vocibus inordinatis in canendo in ecclesia utendum non est.

Qui in ecclesias ad psallendum accedunt, volumus eos nec inordinatis vociferationibus uti, nec naturam ad clamorem urgere, nec quidquam eorum quae ecclesiae non conveniunt nec apta sunt, adsciscere, sed magna diligentia et compunctione

**ΟΔ** 3 ταῖς κ.αῖς Vati ἢ ἐν. τ ἐκκλ. om.AVati 5 ποιεῖν om.L 8 (παυσ.) οἱ τοιοῦτοι add.Am ἀφοριζέσθω Am **ΟΕ** 12 (τοὺς) ἐν Am (ψ.) ἐν s.l. Va[1] 13 (μή) τε om.AVati 14 ἀτάκτους Vati 16 μή τι C λέγειν C τῇ s.l. Laur[1] om.VatCoBen (τῶν) μήτε Am 18 (πολλ.) τῆς add.Am (προσ.) τε add. VLLaLauCCoABen om.Rel

---

**ΟΔ** VI 76-97
**ΟΕ** Laod. 15

### 74. That no one is to eat inside a sacred building.

[That] no one is to hold so-called charity feasts in houses of the Lord or churches, nor to eat, nor to make up banqueting couches inside the <sacred> house. If any persons dare to do this, they shall cease, or they shall be excommunicated.

### 75. That one must not employ discordant cries whilst singing in Church.

We desire that those who come to sing in Church should not employ discordant cries, forcing nature itself to shriek, nor that they should recite anything which is not fitting and appropriate to Church; but rather, that they should



κατανύξεως τὰς τοιαύτας ψαλμῳδίας προσάγειν τῷ τῶν κρυπτῶν ἐφόρῳ θεῷ· 'εὐλαβεῖς γὰρ ἔσεσθαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ', τὸ ἱερὸν ἐδίδαξε λόγιον.

huiusmodi psalmodias deo, qui est occultorum inspector, offerre; «pios enim et sanctos fore filios Israel», sacrum docuit eloquium.

## Ος

Ὅτι οὐ δεῖ ἔνδον ἱερῶν περιβόλων καπηλεῖον ἢ βρωμάτων εἴδη προτιθέναι ἢ ἐμπορεύεσθαι.

Ὅτι οὐ χρὴ ἔνδον τῶν ἱερῶν περιβόλων καπηλεῖον ἢ τὰ διὰ βρωμάτων εἴδη προτιθέναι, ἢ ἑτέρας πράσεις ποιεῖσθαι, τὸ σεβάσμιον ταῖς ἐκκλησίαις φυλάσσοντας· ὁ γὰρ σωτὴρ ἡμῶν καὶ θεός, διὰ τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας παιδαγωγῶν ἡμᾶς, 'μὴ ποιεῖν τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐμπορίου οἶκον' παρεκελεύσατο· ὃς

## LXXVI

Intra sacra saepta cauponam habere vel esculenta proponere vel mercaturam facere non oportet.

Eos, qui venerationem ecclesiis praestant, non oportet intra sacra saepta cauponatoriam officinam vel esculenta proponere vel alias venditiones facere; salvator enim noster et deus per suam in carne vivendi rationem nos instituens, «non facere domum patris sui domum negotiationis» iussit; qui etiam nummu-

1 (τὰς) τοιαύτας add.VVaVatLLaLauLaurMCoAVatiBenHeQuPedSpi om. Rel 2 προσάγειν marg.Va[1] ἐξάγειν Va τῷ κρυπτῷ (ἐφ.) Am (τῷ) τῶν κακῶν καὶ κρ. add.Lau **Ος** 10 ὅτι om.Bev 11 (περ.) ἢ add.AVati ἢ τὰ καπηλείων ἢ add.L διὰ om.L δι' ἀρωμάτων BevPed (διὰ) τῶν ἁμάρτων Am 13 ποιοῦντες VLau (ποι.) τοὺς add.B ταῖς ἐκκλησίαις VLMCoABVatiLauch τῆς ἐκκλ. Rel 15 καὶ om.Am 17 (πατρ.) ἡμῶν Va 18 *Jo. 2,16* οἶκ. ἐμπ. ⌐_ VaLLaAVati (ἐμπορί)ου s.l. Vat[1] (παρεκελεύ)σα(το) s.l. Laur[1] παρεκελεύετο LaCCoB

---

**Ος** VI 74-88-97 Laod. 28

offer their psalmodies with careful attention and compunction unto God who observes the things which are hidden: for the holy Writ teaches us that *The sons of Israel shall be pious* (cf. Lev. 15,31).

### 76. That no one can keep a tavern, nor display victuals, nor do commerce within sacred precincts.

[That] no one can keep a tavern, nor display victuals, nor transact any commerce within sacred precincts, thus preserving the reverence due to churches. For our God and Saviour, teaching us through his life in the flesh, instructed us to *Make not my Father's house a marketplace* (Joh. 2,16); and he

καὶ τῶν κολλυβιστῶν τὸ κέρμα ἐξέχεε, καὶ τοὺς τὸ ἱερὸν κοινοποιοῦντας ἀπήλασεν. Εἴ τις οὖν ἐπὶ τῷ προκειμένῳ ἀλῷ πλημμελήματι, ἀφοριζέσθω.

lariorum aes effudit et eos qui templum inquinabant eiecit. Si quis ergo in hoc delicto deprehensus fuerit, excommunicetur.

## OZ

Περὶ τοῦ μὴ ἀπολούεσθαι κληρικοὺς ἢ ἀσκητὰς μετὰ γυναικῶν ἐν βαλανείῳ.

"Οτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ ἀσκητὰς ἐν βαλανείῳ μετὰ γυναικῶν ἀπολούεσθαι, μηδὲ πάντα χριστιανόν· αὕτη γὰρ πρώτη κατάγνωσις παρὰ τοῖς ἔθνεσιν. Εἰ δέ τις ἐπὶ τούτῳ φωραθείη, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

## LXXVII

Clerici vel ascetae in balneis cum mulieribus ne laventur.

Non oportet sacris initiatos vel clericos vel ascetas lavari in balneo cum mulieribus, nec quemquam alium christianorum; haec est enim prima condemnatio apud gentiles. Si quis autem hac in re deprehensus fuerit, si sit quidem clericus deponatur, si vero laicus, excommunicetur.

1 ἐξέχ. τὸ κέρμα ⌐⌙ LAVati 2 τοὺς om.M (τὸ) ἱερατικὸν B 4 ἐγκλήματι Ben **OZ** 11 (ἀπολ.) μηδὲ VVatLLaLauLaurMCCoAAmBVatiBen μήτε Va 12 (χρ.) ἢ λαϊκὸν add.VVaVatLLauMCCoAmBBenHeQuBevSpiBr Lauch s.l.La[1] χριστ. λαϊκὸν TPedRh ταύτη (γ.) Am (κατ.) χριστιανοῖς add. LAVat 13 *cf. Rom. 1,24* 14 ἐπὶ τούτῳ om.B

**OZ** Laod. 30

poured out the changers' money and drove away those who profaned the temple. If anyone, therefore, is found to have committed the aforesaid transgression, he shall be excommunicated.

77. That clerics and ascetics are not to bathe with women in a public bath.

[That] neither those of sacerdotal or clerical rank, nor ascetics, are to bathe in a public bath with women; indeed no Christian is to do this, for this is the first reproach made against heathens. If anyone is found doing this, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.



## OH

Περὶ τοῦ ἐκμανθάνειν τοὺς φωτιζομένους τὴν πίστιν.

"Οτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν πίστιν ἐκμανθάνειν, καὶ τῇ πέμπτῃ τῆς ἑβδομάδος ἀπαγγέλλειν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις.

## LXXVIII

De ediscendo symbolo fidei ab iis qui baptizantur.

Oportet eos qui baptizantur, symbolum fidei ediscere et quinta septimanae feria coram episcopo vel presbytero id recitare.

## ΟΘ

Περὶ τῶν μετὰ τὴν κυριακὴν τῆς Χριστοῦ γεννήσεως λοχείας ἐπιτελούντων.

Ἀλόχευτον τὸν ἐκ τῆς παρθένου θεῖον τόκον ὁμολογοῦντες, ὡς καὶ ἀσπόρως συστάντα, καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ κηρύσσοντες, τοὺς ἐξ ἀγνοίας πράττοντάς τι τῶν οὐ δεόντων διορθώσει καθυποβάλλομεν. "Οθεν, ἐπειδή τινες μετὰ τὴν ἡμέραν τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν γεννήσεως δείκνυνται σεμίδαλιν ἕψοντες, καὶ ταύτης ἀλλήλοις μετα-

## LXXIX

De iis qui dominica die post nativitatem Christi partum Virginis celebrant.

Divinum ex virgine partum absque ullo puerperio esse confitentes, ut qui sine semine constitutus sit, idque toti gregi annuntiantes, eos qui propter ignorantiam aliquid faciunt quod non decet, correctioni subicimus. Quare, quoniam aliqui post sanctae Christi dei nostri nativitatis diem, similam coquere ostenduntur et eam sibi invicem

**OH** 6 τῷ om.Am ἢ πρεσβυτέρῳ Am **ΟΘ** 12 ὁμολ. τόκ. ⌐⌙ LAVati 14 ἁγνείας Laur 15 οὐ om.Am 16 καθ. διορθ. ⌐⌙ Am 18 Χριστοῦ om.BrLauch τοῦ (Χρ.) om.LauMCCoAAmBVatiBen add.Rel δείκνυται Co 20 ταύτην LauTVati Br μεταδιδόντες om.M

**OH** Laod. 45-46-47

78. That those to be baptized are to learn the creed.

[That] those to be baptized must learn the creed, and must recite it on Thursdays before the bishop or the presbyters.

79. Concerning those who celebrate the childbed of the Virgin on the Sunday after Christmas.

In our confession that the divine birth-giving by the Virgin was without childbed, inasmuch as it took place without seed, proclaiming this to all the flock, we wish to submit to correction those who through ignorance do what is improper. Therefore, whereas certain persons are known to boil flour and give this to one another in honour, as it were, of the childbed of the immaculate Virgin-Mother, we decree that no such thing should be done by the faith-

διδόντες, προφάσει τιμῆς δῆθεν λο-
χείων τῆς ἀχράντου παρθενομήτορος,
ὁρίζομεν, μηδὲν τοιοῦτον ὑπὸ τῶν
πιστῶν τελεῖσθαι· οὐ γὰρ τιμή γε
5 τοῦτο τῇ παρθένῳ, τῇ ὑπὲρ νοῦν
καὶ λόγον τὸν ἀχώρητον τεκούσῃ λό-
γον σαρκί, ἐκ τῶν κοινῶν τε καὶ
καθ' ἡμᾶς τὰ κατὰ τὸν ἄφραστον
αὐτῆς τόκον ὁρίζειν καὶ ὑπογράφειν.
10 Εἴ τις οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν πράττων
τοιοῦτόν τι φωραθείη, εἰ μὲν κλη-
ρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός,
ἀφοριζέσθω.

impertiri, honoris scilicet praetextu partus impollutae virginis matris, statuimus, ne dehinc quid huiusmodi fiat a fidelibus; neque enim hoc honori est virgini, quae supra mentem et sermonem, incomprehensibile verbum peperit carne, ex communibus rebus et ex iis quae in nobis fiunt, inenarrabilem eius partum definire ac describere. Si quis ergo dehinc hoc faciens inventus fuerit, si sit quidem clericus, deponatur, si vero laicus, excommunicetur.

## Π

15 Περὶ τοῦ μὴ χρονίζειν ἄνευ ἀνάγκης ἔξω τῆς ἐκκλησίας.

## LXXX

Diu ab ecclesia sine necessitate abesse ne liceat.

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ
διάκονος ἢ τῶν ἐν κλήρῳ καταλε-

Si quis episcopus vel presbyter vel diaconus vel eorum qui in clero

1 λοχείας Ben λογχείων AmVati 2 θεομήτορος Am 4 τελείσθω Am 5 τοῦτό γε ⌐⌙ VVaLauAVatiBen 6 (καὶ) λόγῳ Am τὸν ἀχ. τ. λόγον om.L τὸν ἀχώρητον om.Vati λόγῳ Am 7 (σαρκὶ) καὶ add. s.l. Laur¹ 8 τὰ om. Bev 10 (εἴ) τι Lau (εἰ) δὲ add.VatiBr 11 τι om.LaurCCo τι πράττ. ⌐⌙ A 13 (εἴη) ἀφοριζέσθω Va Π 18 (ἐν) τῷ om.VaVatLLaurCCoAAmBVatiBen add. Rel λεγομένων Am

Π Sard. 11

ful; for this is no honour to the Virgin, who beyond all understanding and reason bore the uncontainable Word in the flesh: that her ineffable birth-giving should be defined and represented after the manner of common ones similar to our own. Therefore, if anyone henceforth is found doing such a thing, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

80. That no one is to be absent from Church for a long time without need.

If any bishop, or presbyter, or deacon, or anyone enrolled in the clergy, or a



γομένων ἢ λαϊκός, εἰ μηδεμίαν ἀνάγ-
κην βαρυτέραν ἔχοι ἢ πρᾶγμα δυσχε-
ρές, ἐπὶ πλεῖστον ἀπολείπεσθαι τῆς
αὐτοῦ ἐκκλησίας, ἀλλ' ἐν πόλει διά-
5 γων, τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας ἐν τρι-
σὶν ἑβδομάσι μὴ συνέρχοιτο, εἰ μὲν
κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ
λαϊκός, ἀποκινείσθω τῆς κοινωνίας.

annumerantur vel laicus, cum nullam habeat graviorem necessitatem vel nullum negotium difficile, ut a sua ecclesia diutissime absit, sed in civitate degens, per tres dies dominicas in tribus septimanis una non conveniat, si sit quidem clericus deponatur, si vero laicus, a communione amoveatur.

## ΠΑ

10 Περὶ τοῦ μὴ προστιθέναι τῷ τρισαγίῳ τό, Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς.

## LXXXI

Verba «qui crucifixus es pro nobis» trisagio addenda non sunt.

Ἐπειδή περ ἔν τισι χώραις με-
μαθήκαμεν ἐν τῷ τρισαγίῳ ὕμνῳ ἐν
προσθήκης μέρει ἐκφωνεῖσθαι μετὰ
15 τὸ ‘Ἅγιος ἀθάνατος’ τὸ ‘Ὁ σταυ-
ρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς’, τοῦ-
τό τε ὑπὸ τῶν πάλαι ἁγίων πατέρων
ὡς τῆς εὐσεβείας ἀλλότριον ἐκ τοῦ

Quoniam in nonnullis locis didicimus in trisagio hymno additamenti modo dici post verba «Sanctus immortalis» vocem «Qui crucifixus es pro nobis, miserere nostri»; id autem ab antiquis sanctis patribus ut a pietate alienum ex hoc hymno

1 εἰ add. VVatLLaLauLaurMCCoAAmBBen om.Rel ἢ (μηδ.) VatiSpiBr 10 μηδὲ βαρυτ. μίαν V 3 (δυσχ.) ὥστε s.l. Laur¹ om.VVaVatLLaLauCCoAAmBVatiBen add.Rel ἐπὶ πλεῖον Am (ἐπὶ πλ.) ἐπιλύων add.AVati ἀπολείποιτο Co 4 ἑαυτοῦ A ἑαυτῷ Am ἀλλ' om.VLLauAVati 5 ἡμέρας om. Bev 6 ἑβδομάδαις Am συνερχόμενοι Lau συνέρχεται Vati 7 (καθαιρεισ)θω om.Vati 8 (λαϊκ.) ἀφοριζέσθω VLLauLaurAAmLauch ἀφορίζεσθαι La ἀποκινείτω VaVat ἀποκινοῖτο MCCoBBen ἀποκινείσθω Rel τῆς ἐκκλησίας B ΠΑ 12 περ. om.Bev χωρίοις Va 14 ἐκσυμφωνεῖσθαι Lau 15 τό (ὁ στ.) om.VVaLLauLaurMCCoABVati <τὸ> Ben 16 δι' ἡμᾶς om.Am (τοῦ.) τὸ (ὑπὸ) V (τοῦ.) δὲ (ὑπὸ) Laur¹ 17 παλαιῶν (πατ.) VatiBr 25 ἐκ (τῆς

layman has no dire need or difficult matter requiring attention which keeps him away from his Church for a long time, yet fails to come on three Sundays for three weeks in succession, dwelling in the city all the while, if a cleric, he shall be deposed, if a layman, denied communion.

81. That the phrase "Who was crucified for us" is not to be added to the Trisagios hymn.

Whereas we have learnt that in certain lands the Trisagios hymn is sung with the addition, after the words "Holy Immortal," of the phrase "Who was crucified for us, have mercy upon us," though this was expunged from the hymn

τοιούτου ἀπηλάθη ὕμνου, σὺν τῷ
τὴν τοιαύτην φωνὴν καινουργήσαντι
παρανόμῳ αἱρετικῷ· καὶ ἡμεῖς, κυ-
ροῦντες τὰ παρὰ τῶν ἁγίων πατέ-
ρων ἡμῶν πρὶν εὐσεβῶς θεσμοθε-
τηθέντα, ἀναθεματίζομεν τοὺς ἔτι
μετὰ τὸν παρόντα ὅρον παραδεχο-
μένους τὴν τοιαύτην οὕτω φωνήν,
ἐπ' ἐκκλησίαις ἢ ἄλλως πως τῷ
τρισαγίῳ ὕμνῳ συνάπτοντας. Καὶ εἰ
μὲν ἱερατικός ἐστιν ὁ παραβάτης
τῶν ὁρισθέντων, ἀπογυμνοῦσθαι τοῦ-
τον τῆς ἱερατικῆς ἀξίας προστάσ-
σομεν· εἰ δὲ λαϊκὸς ἢ μοναχός,
ἀφοριζέσθω.

eiectum est, cum scelerato hæreti-
co, qui hanc vocem introduxit; nos
quoque confirmantes ea, quae a
sanctis nostris patribus antea pie
statuta sunt, anathematizamus eos,
qui post hoc decretum eiusmodi
vocem admittunt, in ecclesiis vel
aliquo alio modo trisagio hymno
addentes; et si quidem clericalis
ordinis est qui decreta transgredia-
tur, eum clericali dignitate privari
iubemus, sin autem laicus vel mo-
nachus, excommunicari.

## ΠΒ

Περὶ τοῦ μὴ τοὺς ζωγράφους ἐν τῷ δακτυλοδεικτεῖν τὸν Πρόδρομον ἀμνὸν ἐγχαράττειν.

## LXXXII

Pictores Precursorem digito agnum monstrantem ne depingant.

Ἔν τισι τῶν σεπτῶν εἰκόνων γρα-

In nonnullis venerabilium imagi-

εὐσ.) L 1 ἀπήλασαν VatAmHeBevPed 2 τὴν om.Am τοιαύτην om.La κακουργήσαντι s.l. Laur[1] 3 *Grumel, Reg. 150,153* 5 πρὶν om.Bev ἀσεβῶς Am (θεσμο) θε(τηθέντα) s.l. Laur[1] νομοθετηθέντα V 6 ἔτι om.VaL 8 οὕτω add. VVaLauLaurB om.Rel 9 ἢ (ἐπ' ἐκκλ.) add.VVaLau ἐκκλησίας L 10 (ὕμνῳ) ταύτην add.VaLAVati 11 ἱερατικὸς... ἀπογ. iter. B ὡς παρ. LA 12 ἀπογυμνοῦσθαι, ω s. αι A[1] 13 τῆς ἱερωσύνης Bev 14 ἢ μοναχὸς om.Am μον. ἢ λ. ⌐⌙ Ben 15 ἀφορίζεσθαι LauM

by the holy Fathers of old as being foreign to true piety, together with the wicked heretic who invented these words; we, confirming that which has been decreed by our holy Fathers of old, anathematize any persons who still, after the present decree, receive these words in their Churches or make additions to the Trisagios hymn in any other wise. If the transgressor of that which has been decreed is of sacerdotal rank, we command that he should be stripped of his sacerdotal dignity; if a layman or monk, that he should be excommunicated.

82. That artists are not to portray the Forerunner pointing to a lamb.

In some depictions of the venerable images, the Forerunner is portrayed



φαῖς ἀμνὸς δακτύλῳ τοῦ Προδρό-
μου δεικνύμενος ἐγχαράττεται, ὃς
εἰς τύπον παρελήφθη τῆς χάριτος,
τὸν ἀληθινὸν ἡμῖν διὰ νόμου προϋ-
ποφαίνων ἀμνόν, Χριστὸν τὸν θεὸν
ἡμῶν. Τοὺς οὖν παλαιοὺς τύπους
καὶ τὰς σκιὰς ὡς τῆς ἀληθείας σύμ-
βολά τε καὶ προχαράγματα τῇ ἐκ-
κλησίᾳ παραδεδομένους κατασπα-
ζόμενοι, τὴν χάριν προτιμῶμεν καὶ
τὴν ἀλήθειαν, ὡς πλήρωμα νόμου
ταύτην ὑποδεξάμενοι. Ὡς ἂν οὖν
τὸ τέλειον κἀν ταῖς χρωματουργίαις
ἐν ταῖς ἁπάντων ὄψεσιν ὑπογράφη-
ται, τὸν τοῦ αἴροντος τὴν ἁμαρτίαν
τοῦ κόσμου ἀμνοῦ, Χριστοῦ τοῦ θεοῦ
ἡμῶν, κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρα-
κτῆρα καὶ ἐν ταῖς εἰκόσιν ἀπὸ τοῦ
νῦν, ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ ἀμνοῦ, ἀνα-
στηλοῦσθαι ὁρίζομεν, δι' αὐτοῦ τὸ
τῆς ταπεινώσεως ὕψος τοῦ θεοῦ λό-
γου κατανοοῦντες, καὶ πρὸς μνήμην

num picturis agnus, qui digito Prae-
cursoris monstratur, depingitur,
agnus qui ad gratiam figurandam
assumptus est, nobis verum per le-
gem agnum praefigurans, Christum
deum nostrum. Cum antiquas ergo
figuras et imagines, tanquam veri-
tatis signa et praenuntia, ecclesiæ
traditas amplectamur, nihilominus
gratiam et veritatem praeponimus,
quam ut legis implementum su-
scepimus. Ut ergo quod perfectum
est, etiam in picturis, omnium ocu-
lis subiciatur, agnum qui tollit pec-
catum mundi, id est Christum
deum nostrum, instar hominis
etiam in imaginibus dehinc pro
vetere agno statui iubemus, ut per
ipsum verbi dei humiliationem

**ΠΒ** 1 τῷ προδρόμῳ Lau ἀμν. δεικν. δ. ⌐⌙ Am 4 τοῦ (νόμ.) add.Br προϋποφαίνειν V προϋποφαίνων Ben ὑποφαίνων VaAm 5 τὸν θεὸν ἡμῶν om.Vat 7 (ὡς) τῆς ἐκκλησίας LA ὡς ἐκκλησίας Am 8 προχάραγμα Vat 12 (νόμ.) τὴν αὐτὴν Am 13 ἂν om.A τὸ om.LAVati καὶ(ταῖς) Ben 16 ἀμνοῦ om.La B τοῦ (κ.) om.Bev 20 διὰ τοῦτο LVati αὐτοῦ om.Lau διὰ τοῦ CA υ s. α C[1] τὸ om.L 21 ὕψος om.TCoHeQuBevPedAm 22 (πρὸς) μίμησιν B

pointing with his finger to a lamb, and this has been accepted as a representation of grace, prefiguring for us through the law the true Lamb, Christ our God. Venerating, then, these ancient representations and foreshadowings as symbols and prefigurations of truth handed down by the Church, nevertheless, we prefer grace and truth, which we have received as fulfilment of the law. Therefore, in order that what is perfect, even in paintings, may be portrayed before the eyes of all, we decree that henceforth the figure of the Lamb of God who takes away the sins of the world, Christ our God, should be set forth in images in human form, instead of the ancient lamb; for in this way we apprehend the depth of the humility of the Word of God, and are led

τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας, τοῦ τε πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου θανάτου χειραγωγούμενοι, καὶ τῆς ἐντεῦθεν γενομένης τῷ κόσμῳ ἀπολυ-
5 τρώσεως.

mente comprehendentes, ad memoriam quoque eius in carne conversationis deducamur, eiusque passionis et salutaris mortis, et exinde exortae redemptionis mundi.

### ΠΓ

Περὶ τοῦ μὴ μεταδιδόναι τοῖς τῶν νεκρῶν σώμασι τῆς θείας εὐχαριστίας.

Μηδεὶς τοῖς σώμασι τῶν τελευτών-
10 των τῆς εὐχαριστίας μεταδιδότω· γέγραπται γάρ· 'Λάβετε, φάγετε'· τὰ δὲ τῶν νεκρῶν σώματα οὐδὲ λαβεῖν δύναται, οὐδὲ φαγεῖν.

### LXXXIII

Defunctorum corporibus divina eucharistia danda non est.

Nemo eucharistiam mortuorum corporibus impertiat; scriptum est enim: «Accipite, manducate», mortuorum autem corpora nec accipere possunt, nec manducare.

### ΠΔ

15 Περὶ τῶν μὴ ἐν βεβαιότητι γινωσκομένων εἴ γε ἐβαπτίσθησαν.

Τοῖς κανονικοῖς τῶν πατέρων θεσμοῖς κατακολουθοῦντες, ὁρίζομεν

### LXXXIV

De iis, quorum baptismus non certo liquet num collatus sit.

Canonicas patrum leges sequentes, de infantibus quoque decernimus,

1 (τῆς) ἐνσάρκου Spi 4 τοῦ κόσμου LVati ΠΓ 9 τελευτησάντων BevRh 11 *Mt. 26,26* 12 οὔτε λ. δ. οὔτε LAAmVati δύνανται Lau (οὔτε) δὲ φ. add.A ΠΔ 18 κατακολουθεῖν Va

---

**ΠΓ** Carth. 18
**ΠΔ** Carth. 72

to the remembrance of his life in the flesh, his passion and his saving death, and of the redemption which thereby came to the world.

83. That the divine Eucharist is not to be given to the bodies of the dead.

No one shall give the Eucharist to the bodies of the deceased. For it is written: *Take, eat* (Mat.26,26), but the bodies of the dead cannot take or eat.

84. Concerning those about whom it is not known for certain whether they have been baptized.

Following the ordinances in the canons of the Fathers, we also decree in the



καὶ περὶ τῶν νηπίων, 'ὁσάκις μὴ εὑρίσκωνται βέβαιοι μάρτυρες, οἱ ταῦτα ἀναμφιβόλως βαπτισθέντα εἶναι λέγοντες, καὶ οὐδὲ ταῦτα διὰ τὴν
5 κεῖραν περὶ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς μυσταγωγίας ἀποκρίνασθαι ἐπιτηδείως ἔχωσι, χωρίς τινος προσκόμματος ὀφείλειν ταῦτα βαπτίζεσθαι, μή ποτε ὁ τοιοῦτος δισταγ-
10 μὸς ἀποστερήσῃ αὐτὰ τῆς τοιαύτης τοῦ ἁγιασμοῦ καθάρσεως'.

«quoties non inveniuntur firmi testes, qui eos absque ulla dubitatione baptizatos esse dicant, nec ipsi propter aetatem de sibi collato mysterio apte respondere possunt, hos absque ulla offensione baptizandos esse, ne forte eiusmodi dubitatio eos eiusmodi purificatione sanctificationis privet».

### ΠΕ

Περὶ τοῦ ἀπολαύειν τῆς ἐλευθερίας τοὺς ἐν τρισὶ μάρτυσιν ἐλευθερουμένους.

15 ''Επὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων βεβαιοῦσθαι πᾶν ῥῆμα', γραφικῶς παρελάβομεν· τοὺς οὖν ὑπὸ τῶν οἰκείων δεσποτῶν ἐλευθερουμένους δούλους ἐπὶ τρισὶ μάρτυσι τῆς τοιαύτης τι-
20 μῆς ἀπολαύειν διοριζόμεθα, οἳ τὸ

### LXXXV

Qui coram tribus testibus manumittuntur, libertate fruantur.

«In duobus atque tribus testibus confirmari omne verbum» ex scriptura accepimus; servos ergo, qui a suis dominis manumittuntur, coram tribus hoc testibus frui honore decernimus, qui cum adsint liber-

1 *Carth. 72* εὑρίσκοντες AmVati 9 (οὐδὲ) ταῦτα VLLaMCoBenLauch οὔτ' αὐτὰ Am αὐτὰ Rel τὴν οἰεῖραν B 7 (ἔχ.)χάρις 9 (τοι.) διωγμὸς Vati 11 ἁγιασμοῦ om.Am ΠΕ 15 *Mt. 18,16* (δύο) καὶ VVaVatLLaLauLaurMCCo AAmBBen ἢ Rel βεβαιούσθω Am 16 γεγραφικῶς Vati 17 ἀπὸ (τ. οἰ.) Laur 20 ἀπολαβεῖν

---

**ΠΕ** IV 4 Ap. 82 Gangr. 3 Carth. 64-82 Bas. 40-42

case of infants: "Whenever sure witnesses cannot be found to testify without doubt that these infants have been baptized, and they themselves, on account of their age, are incapable of reply concerning the sacred rites administered to them, they ought without objection to be baptized, lest any such hesitation might deprive them of the purification of the sacrament."

85. That those released from slavery are to receive their liberty before three witnesses.

We have received from Scripture that *Every word should be confirmed by the evidence of two and of three witnesses* (cf. Mat. 18,16). Therefore, we decree that slaves released by their masters should receive this honour before three

κῦρος παρόντες τῇ ἐλευθερίᾳ προσοίσουσι, καὶ τὸ πιστὸν ἐξ ἑαυτῶν τοῖς γενομένοις παρέξουσιν.

tati firmitatem afferent et fidem rebus gestis facient.

## Πς

5 Περὶ τῶν ἐπὶ ψυχῶν ὀλίσθῳ πόρνας ἐκτρεφόντων.

Τοὺς ἐπὶ τῶν ψυχῶν ὀλίσθῳ πόρνας ἐπισυνάγοντας καὶ ἐκτρέφοντας, εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρεῖσθαι ὁρί- 10 ζομεν, εἰ δὲ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι.

## LXXXVI

De iis qui meretrices ad animarum lapsum nutriunt.

Qui ad animarum lapsum meretrices conquirunt et alunt, si sint quidem clerici, eos deponi statuimus; si vero laici, excommunicari.

## ΠΖ

Περὶ τῆς τὸν ἴδιον ἄνδρα καταλιμπανούσης ἢ τοῦ τὴν ἰδίαν γυναῖκα ἄνδρα καὶ ἑτέρῳ προσώπῳ συναπτόμενον.

15 ‘ ‘Η τὸν ἄνδρα καταλιποῦσα μοιχαλίς ἐστιν, εἰ ἐπ' ἄλλον ἦλθε', κατὰ τὸν ἱερὸν καὶ θεῖον Βασίλειον, ἐκ τῆς Ἱερεμίου προφητείας ἄριστα τοῦτο

## LXXXVII

De muliere quae suum maritum vel de viro qui suam uxorem relinquit et alteri personae se copulat.

«Quae maritum reliquit, est adultera, si venerit ad alium», secundum sacrum et divinum Basilium qui ex Ieremiae prophetia hoc optime

3 γινομένοις CCoABen  **Πς** 7 ψυχῆς T  ὀλισθήσαντας A  9 ἀφορίζεσθαι καὶ (καθαιρ.) om. VVaVatLLaLauLaurMCCoAAmBVatiHeQuBevSpiBen (cf. Apost. 25 et Bas. 3) add. Zon Rel  καθερίζομεν (loco καθαιρ. ὁρίζ.) Vati  10 ἀφοριζέσθωσαν AAm  **ΠΖ** 15 καταλ. τ. ἄ. ⌐⌙ TBev  16 εἰ om.Am  ἐπὶ ἄλλῳ Am  17 *Bas. 9 fin.*  καὶ om.M  καὶ θεῖον om.Vati

**Πς** Bas. 9
**ΠΖ** Ap. 48  Anc. 20  Carth. 102  Bas. 9-35-37-77  Tim. 15

witnesses, who shall by their presence confirm the release, and shall provide in themselves security of the transaction.

86. Concerning those who maintain harlots to the perdition of souls.

In the case of those who procure and maintain harlots to the perdition of souls, we decree that, if they are clerics, they should be deposed, if laymen, excommunicated.

87. Concerning a woman who leaves her husband, or a man who leaves his wife, and marries another person.

"The woman who has left her husband is an adulteress, if she has gone to another," according to the holy and divine Basil, who culled this most aptly



ἀναλεξάμενον, ὅτι· ‘ ‘Εὰν γένηται γυνὴ ἀνδρὶ ἑτέρῳ, οὐκ ἐπιστρέψει πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς, ἀλλὰ μιαινομένη μιανθήσεται'· καὶ πάλιν, ‘ ‘Ο ἔχων 5 μοιχαλίδα, ἄφρων καὶ ἀσεβής'. Εἰ οὖν φανῇ τοῦ ἀνδρὸς ἀλόγως ἀναχωρήσασα, ὁ μὲν συγγνώμης ἐστὶν ἄξιος, ἡ δέ, ἐπιτιμίων· ἡ δὲ συγγνώμη τούτῳ πρὸς τὸ κοινωνεῖν τῇ 10 ἐκκλησίᾳ δοθήσεται. ‘Ο μέντοι καταλιμπάνων τὴν νομίμως συναφθεῖσαν αὐτῷ γυναῖκα, καὶ ἑτέραν ἀγόμενος, κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἀπόφασιν τῷ τῆς μοιχείας ὑπόκειται κρί- 15 ματι. Κεκανόνισται δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἡμῶν τοὺς τοιούτους ἐνιαυτὸν προσκλαίειν, διετίαν ἐπακροᾶσθαι, τριετίαν ὑποπίπτειν, καὶ τῷ ἑβδόμῳ συνίστασθαι τοῖς πιστοῖς, 20 καὶ οὕτω τῆς προσφορᾶς καταξιοῦ-

selegit: «si cum altero viro uxor fuerit, ad maritum suum non convertetur, sed polluta polluetur»; et rursus: «Qui autem retinet apud se adulteram, est insipiens et impius». Si uxor ita praeter rationem a marito secessisse videatur, alter quidem venia dignus est, altera vero poenis; venia autem illi ad hoc dabitur, ut cum ecclesia in communione sit. Sed is qui legitime sibi datam uxorem relinquit et alteram ducit, ex domini sententia est adulterii iudicio obnoxius. A patribus autem nostris statutum est, ut qui eiusmodi erant per unum annum deflerent, per biennium audirent, per triennium substernerentur et septimo anno cum fidelibus consisterent, et sic oblatione digni habe-

1 ἀνελεξάμενον Co  ἀναλεξάμενος Am  *Jer. 3,1*  2 ἑτ. ἀνδρί ⌐⌙ Vati  4 *Prov. 18,22*  καὶ πάλιν... δοθήσεται om.LAAmVati  ὁ κατέχων T  5 (ἀσεβ.) καὶ add.Va  ἀλόγως om.B  6 *Bas. 35*  7 ἔστω Va  8 ἐπιτιμίοις VLau Ben  10 *Bas. 77*  καταλιπὼν La  12 αὐτῷ συν. ⌐⌙ LAAm  13 *cf. Mt. 5,32*  28 (τῶν) ἁγίων add.Am  30 (τρ.) ἐπακροάσασθαι Vati  18 τριετ... συνίστασθαι om.Am  καὶ (τ. ἑ.) om.VVaLau  20 (καὶ) τότε Am  καταξιούσθω Am  ἀξιοῦσθαι Ben

from the prophecy of Jeremiah: *If a woman becomes another man's wife, she shall not return to her husband, but being defiled she shall remain defiled* (cf. Jer. 3,1); and again: *He who keeps an adulteress is foolish and ungodly* (Pr. 18,22). If, therefore, it is shown that a woman has left her husband without good reason, he deserves allowance, but she a penalty; and allowance shall be given him, that he may be in communion with the Church. However, he who leaves his lawfully wedded wife and takes another is liable to the verdict of adultery, in accordance with the decision of the Lord (cf. Mat. 5,32). It has been decreed through canons by our Fathers that such men are to weep for one year, to listen for two years, to prostrate themselves for three years, and in the seventh year are to stand together with the faithful; there-

σθαι, ἐὰν μετὰ δακρύων μετανοήσωσιν.

rentur, si cum lacrimis poenitentiam egissent.

## ΠΗ

Περὶ τοῦ μὴ ἐν τῷ ἱερῷ οἴκῳ κτῆνος εἰσάγειν, εἰ μὴ ἐν ὁδοιπορίᾳ δι' ἀνάγκην πολλήν.

Μηδεὶς ἔνδον ἱεροῦ ναοῦ κτῆνος τὸ οἱονοῦν εἰσαγέτω, ἐκτὸς εἰ μή τις ὁδοιπορῶν, μεγίστης καταλαβούσης ἀνάγκης, οἰκίσκου καὶ καταγωγῆς ἀπορῶν, ἐν τῷ τοιούτῳ καταλύσει ναῷ· διὰ γὰρ τοῦ μὴ τὸ κτῆνος ἔνδον εἰσενεχθῆναι, αὐτὸ μὲν ἔστιν ὅτε διαφθαρήσεται, ὁ δέ, τῇ τοῦ ὑποζυγίου ἀποβολῇ καὶ τῷ ἐντεῦθεν ἀπόρῳ τῆς ἐπὶ τὴν ὁδοιπορίαν ὁρμῆς, θανάτου κινδύνῳ παραδοθήσεται· 'τὸ γὰρ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον γενέσθαι' ἐκδιδασκόμεθα,

## LXXXVIII

Intra aedem sacram iumentum ne introducatur, praeterquam in itinere ob nimiam necessitatem.

Nemo intra aedem sacram quodvis iumentum introducat, nisi forte viator quidam, maxima urgente necessitate, domunculae vel deversorii indigens, in id templum deverterit; cum enim iumentum non introductum fuerit, hoc quidem fortasse peribit, ille vero propter iumenti amissionem et facultatis ad iter peragendum inde exortam inopiam, mortis periculo tradetur; «sabbatum enim propter hominem factum esse» discimus, ita ut omnino prae-

1 (ἐὰν)δὴ om.VVatVatLLaLauLaurMCCoAAmBVatiBevSpiBen add.Rel ἐάν... μετανοήσ. om.Lauch **ΠΗ** 8 εἰσαγαγέτω VVa 9 (ὁδ.) ἐν τοιαύτῃ καταλαβούσῃ ἀνάγκῃ Am 10 καὶ om.BVati καταγωγίου A 11 τῷ om.LAmVati 12 τοῦ (μὴ) VaVatLLaLauLaurMCCoVatiLauch τὸ Rel 13 (εἰσε)νε(χθῆναι) s.l. Va¹ εἰσοικισθῆναι Vati 14 ἡ δὲ τ. ὑ. LAAmVati ὑποβολὴ L ἀποβολὴ AAm 15 (καὶ) τῶν VLCCoAAmVati 16 ἀπορ. ἐντ. ⌐⌙ L ἀπόρῳ VMTBSpiBen ἀπόρως Rel ἀπορῶν Lau (ἀπ.) ἔχειν om.VVaLauMTCCoBVatiSpiBen add.Rel 17 κινδύνου Va 18 *Mc. 2,27*

**ΠΗ** VI 74 Laod. 28

upon they are deemed worthy to partake of the offering, if they repent with tears.

88. That no one is to bring a beast of burden into a sacred house, save under great necessity during a journey.

No one is to bring any beast whatsoever inside a sacred house; unless he is on a journey and, pressed by the greatest necessity, can find no house or shelter: then he shall stay in the church. For if the beast is not brought inside, it may perish; and the man, through the loss of his beast of burden and inability to continue the journey, shall find himself in mortal danger. *For the sabbath was made for man* (Mar. 2,27), we are taught; and thus one ought by



ὥστε διὰ πάντων προτιμητέαν ἡγεῖσθαι τὴν τοῦ ἀνθρώπου σωτηρίαν τε καὶ ἀπάθειαν. Εἰ δέ τις φωραθείη χωρὶς ἀνάγκης, ὡς εἴρηται, κτῆνος εἰσάγων ἐν ἱερῷ, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

ferandam esse existimemus hominis salutem et incolumitatem. Si quis tamen deprehensus fuerit sine ulla necessitate iumentum in templum introducens, si sit quidem clericus, deponatur, si vero laicus, excommunicetur.

## ΠΘ

Περὶ τοῦ ἐν ποίᾳ ὥρᾳ δεῖ ἀπονηστεύεσθαι τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ.

Τὰς τοῦ σωτηρίου πάθους ἡμέρας ἐν νηστείᾳ καὶ προσευχῇ καὶ κατανύξει καρδίας ἐπιτελοῦντας, χρὴ τοὺς πιστοὺς περὶ μέσας τῆς περὶ τὸ σάββατον νυκτὸς ὥρας ἀπονηστίζεσθαι, τῶν θείων εὐαγγελιστῶν Ματθαίου καὶ Λουκᾶ, τοῦ μὲν διὰ τοῦ 'Ὀψὲ σαββάτων' προσρήματος, τοῦ δὲ διὰ τοῦ 'Ὄρθρου βαθέος', τὴν βραδυτῆτα τῆς νυκτὸς ὑπογραφόντων.

## LXXXIX

Qua noctis hora sabbati magni a ieiunio cessandum sit.

Dies salutiferae passionis in ieiunio et oratione et cordis compunctione peragentes, fideles usque ad mediam magni sabbati noctem ieiunare oportet, cum divini evangelistae Matthaeus et Lucas, ille quidem per verba «Vespere sabbati», hic vero per vocem «Valde diluculo», noctem provectam nobis describant.

4 (εἴρ.) τινος V 5 εἰς ἱερὸν TBev 6 καθαιρεῖσθαι **ΠΘ** 14 τὰς (περὶ) La (τῆς) μετὰ VaVatiBen (τὸ) μέγα add.VCCoAAmBen 17 τὸν μὲν Va (μὲν) δὲ add.Vati (διὰ) τὸ V 18 *Mt. 28,1* ὀψὲ σαββάτου Am προσρήματος VVaVatLLauMCCoAAmBVatiBen ῥήματος Rel *Lc. 24,1* 20 (νυκτ.) ἡμῖν add. VLauLaurMCoBen ὑπογράφοντος VLLauLaurVatiBenPedSpi ὑπογράψαντος Br

**ΠΘ** Dion. 1

all means to consider the salvation and safety of man as preferable. But if anyone is found bringing a beast, as has been said, into a church without necessity, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

89. Concerning the hour when one is to break the fast on Great Saturday.

The faithful are to pass the days of the Saviour's passion in fasting, prayer and contrition of heart, and to break the fast about midnight on Saturday; for the divine Evangelists Matthew and Luke indicate the lateness of the night, the former with the words: *After the sabbath* (Mat. 28,1), and the latter with the words: *At early dawn* (Luc. 24,1).

ϟ

Περὶ τοῦ μὴ κλίνειν γόνυ τῇ κυριακῇ.

Ταῖς κυριακαῖς μὴ γόνυ κλίνειν ἐκ τῶν θεοφόρων ἡμῶν πατέρων κανονικῶς παρελάβομεν, τὴν τοῦ Χριστοῦ τιμῶντες ἀνάστασιν. Ὡς ἂν οὖν μὴ ἀγνοῶμεν τὸ σαφὲς τῆς ἐπὶ τοῦτο παρατηρήσεως, δῆλον τοῖς πιστοῖς καθιστῶμεν, ὥστε μετὰ τὴν ἐν τῷ σαββάτῳ ἑσπερινὴν τῶν ἱερωμένων πρὸς τὸ θυσιαστήριον εἴσοδον κατὰ τὸ κρατοῦν ἔθος, μηδένα γόνυ κλίνειν μέχρι τῆς ἐφεξῆς κατὰ τὴν κυριακὴν ἑσπέρας· καθ' ἣν μετὰ τὴν ἐν τῷ λυχνικῷ εἴσοδον αὖθις τὰ γόνατα κάμπτοντες, οὕτω τὰς εὐχὰς κυρίῳ προσάγομεν· τῆς γὰρ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐγέρσεως πρόδρομον τὴν μετὰ τὸ σάββατον νύκτα παραλαμβάνοντες, τῶν ὕμνων ἐντεῦθεν πνευματικῶς ἀπαρχόμεθα, εἰς φῶς ἐκ σκότους τὴν ἑορτὴν καταλήγοντες, ὡς ἐν ὁλοκλήρῳ ἐντεῦθεν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ πανηγυρίζειν ἡμᾶς τὴν ἀνάστασιν.

XC

Die dominica genu flectendum non est.

Dominicis diebus genu non flectere a divinis nostris patribus, Christi resurrectionem honorantes canonice accepimus. Ne ergo exactam huius normae observantiam ignoremus, fidelibus edicimus ut post clericorum ingressum ad altare vespere sabbati, ex consuetudine quae viget, nemo genu flectat usque ad sequentem diei dominicae vesperam, qua post ingressum, lychnici tempore, flexis rursus genibus, sic domino preces offerimus; salvatoris enim nostri resurrectionis veluti praecursorem, noctem, quae est post sabbatum, accipientes, hymnos ab ea spiritaliter incipimus, festum ex tenebris in lucem perducentes, ita ut per totam inde noctem ac diem nos resurrectionem celebremus.

ϟ 4 *cf. I 20* πατ. ἢ ⌐⌙ VVaLLauAVati 6 τιμώντων BenBev ἂν om.Co 7 οὖν om.Va σαφῶς Vat (τῆς) ἐπὶ τοῦτο VLLauAVatiBenValBr τῆς τούτου Rel τοιαύτης s.l. Laur[1] Bev 9 τὴν μετὰ ⌐⌙ Am 11 εἴσοδον marg. Va[1] 13 (ἐφ.) κυριακῆς Am. 14 ἑσπέραν LCCo (ἣν) κατὰ Br τὴν ἐν om.Am 16 (κάμπτ.) ὅταν Co 17 τῷ (κυρ.) om.VVatLLaLauAAmBVatiBen add.Rel 18 (ἡ.) Ἰησοῦ Χριστοῦ Va 19 κατὰ (τὸ σάββ.) Laur

ϟ I 20 Petr. 15

2 *I Petr. 2,9* καταλέγοντες η s. ε C[1] 3 (ὁλ.) νυχθημέρῳ Br

90. That no one is to bend the knee on Sunday.

From our God-bearing Fathers we have received the canon forbidding us to bend the knee on Sundays, in honour of Christ's resurrection. In order, then, that we may know clearly how this is to be observed, we make it known to the faithful that after the entrance into the sanctuary by the clergy at Vespers on Saturday in accordance with prevailing usage, no one is to bend the knee until the following Sunday evening; when, after the entrance during the *lucernarium*,[2] we again bend our knees and thus offer prayers to the Lord. For we perceive the night following Saturday as the precursor of our Saviour's resurrection, and thereupon we commence our spiritual hymns, prolonging the feast from the darkness into the light; in this way we celebrate the Resurrection through the entire night and day.

[2] *Lucernarium:* Rite of lamp-lighting at the Evening Office.



ϟA

Περὶ ἐπιτιμίων τῶν διδόντων καὶ δεχομένων τὰ ἀμβλωθρίδια.

Τὰς τὰ ἀμβλωθρίδια διδούσας φάρμακα, καὶ τὰς δεχομένας τὰ ἐμβρυοκτόνα δηλητήρια, τῷ τοῦ φονέως ἐπιτιμίῳ καθυποβάλλομεν.

XCI

De poenis eorum qui remedia abortum cientia dant vel accipiunt.

Quae abortionem cientia medicamenta dant et quae venena foetus necantia accipiunt, eas homicidae poenis subicimus.

ϟB

Περὶ τῶν ἁρπαζόντων γυναῖκας ἐπ' ὀνόματι συνοικεσίου.

Τοὺς ἁρπάζοντας γυναῖκας ἐπ' ὀνόματι συνοικεσίου, ἢ συμπράττοντας ἢ συναιρουμένους τοῖς ἁρπάζουσιν,

XCII

De iis qui nomine matrimonii mulieres rapiunt.

Eos qui nomine matrimonii mulieres rapiunt, vel cum raptoribus cooperantur, vel eos adiuvant, statuit

ϟA 9 τὰ (ἀμβλ.) om.La 10 ἐμβρυοκτόνια Va 12 (κα) θυποβάλλομεν marg.Va[1] καθυποβάλλεσθαι A ϟB 16 (T) οὓς ἁρπ. γ. ἐπ' ὀνόματ om.Am ὀνόματος Vat τι marg. Vat[1] 18 συναιρουμένους VAAmBBals Lauch συναιρομ. Rel

ϟA Anc. 21-22-23 Bas. 2-8 Nyss. 5 Ath-Amm.
ϟB IV 27 Anc. 11 Bas. 22-30-38-42-43

91. Concerning penalties for those who give or take drugs to cause abortion.

Those women who give drugs which cause abortion, as well as those who take poisons to kill a foetus, shall be subject to the penalty for a murderer.

92. Concerning those who abduct women under the pretext of marriage.

In the case of those who abduct women under the pretext of marriage, or

ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος, εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, ἐκπίπτειν τοῦ οἰκείου βαθμοῦ, εἰ δὲ λαϊκοί, ἀναθεματίζεσθαι.

sancta synodus ut, si sint clerici, proprio gradu excidant, si vero laici, anathematizentur.

## ϞΓ

Ὅτι μοιχαλίς ἐστιν ἡ ἑτέρῳ συνοικοῦσα πρὸ τοῦ πεισθῆναι τετελευτηκέναι τὸν ἄνδρα.

## XCIII

Mulier, quae alteri viro nubit, antequam maritum mortuum esse pro certo habuit, adultera est.

Ἡ ἀναχωρήσαντος τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἀφανοῦς ὄντος, πρὸ τοῦ πεισθῆναι περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἑτέρῳ συνοικοῦσα, μοιχᾶται. Ὡσαύτως καὶ στρατιώτιδες, αἱ τῶν ἀνδρῶν ἀφανῶν ὄντων γαμηθεῖσαι, τῷ αὐτῷ ὑπόκεινται λόγῳ, ὥσπερ καὶ αἱ διὰ τὴν ἀποδημίαν τοῦ ἀνδρὸς μὴ ἀναμείνασαι τὴν ἐπάνοδον· πλὴν ἔχει τινὰ συγγνώμην τὸ πρᾶγμα ἐνταῦθα, διὰ τὸ μᾶλλον πρὸς θάνατον εἶναι τὴν ὑπόνοιαν. Ἡ δὲ τῷ κα-

Si uxor viri, qui iter inivit neque deinde amplius comparet, antequam de eius morte certior facta est, alteri viro nubit, adulteratur. Similiter et militum uxores, quae, non comparentibus deinde amplius maritis, nupserunt, in eandem rationem incidunt ac quae nupserunt, absentis propter peregrinationem mariti reditum non exspectantes; sed res hic quidem aliquam veniam habet, quod est maior eius mortis

2 ἰδίου (β.) Lau   ϞΓ 9 *Bas. 31*   ἡ om.Va   καὶ om.Am   12 *Bas. 36*   (ὡσ.) δὲ add. AAmVati   (καὶ) αἱ add.Am   13 ὄντ. ἀφ. ⌐⌐ VLauAm   (ἀφ.) αὐτῶν add.Am   15 (λόγ.) ᾧπερ VaAAmVati   αἱ om.VaAm   ἡ (διὰ)L   16 τῶν ἀνδρῶν VLauAVatiBBen   ἀναμείνασα L   18 πρᾶμμα Va   ἐντεῦθεν Am   πρ. συγγν. ⌐⌐ La   19 (θάν.) αὐτῶν add.B   εἶναι om.B   20 *Bas. 46*

ϞΓ Bas. 31-36-46

those who cooperate or assist those abducting them, the holy council decrees that, if they are clerics, they should be demoted from their rank, if laymen, they should be anathematized.

93. That a woman who cohabits with another man before being certain of the death of her husband is an adulteress.

If a woman, whose husband has gone away and disappeared, cohabits with another man before being certain of her husband's death, she commits adultery. Likewise, soldiers' wives who have married after the disappearance of their husbands shall be liable on the same grounds as those who in the absence of their husbands did not await their return, except that in this case there is a certain excuse, the suspicion of death being more probable. As for



ταλειφθέντι πρὸς καιρὸν παρὰ τῆς γυναικὸς κατ' ἄγνοιαν γημαμένη, εἶτα ἀφεθεῖσα διὰ τὸ ἐπανελθεῖν πρὸς αὐτὸν τὴν προτέραν, ἐπόρνευσε μέν, ἐν ἀγνοίᾳ δέ· γάμου οὖν οὐκ εἰρχθήσεται, κάλλιον δέ, ἐὰν μείνῃ οὕτως. Εἰ δέ γε ὁ στρατιώτης ἐπανέλθοι χρόνῳ ποτέ, οὗ ἡ γυνὴ διὰ τὴν ἐπὶ πολὺ ἐκείνου ἀπόλειψιν ἑτέρῳ συνήφθη ἀνδρί, οὗτος, εἰ προαιρεῖται, τὴν οἰκείαν αὖθις ἀπολαμβανέτω γυναῖκα, συγγνώμης αὐτῇ ἐπὶ τῇ ἀγνοίᾳ δεδομένης καὶ τῷ ταύτην εἰσοικισαμένῳ κατὰ δεύτερον γάμον ἀνδρί.

suspicio. Mulier autem, quae viro ab uxore ad tempus relicto inscia nupsit, postea vero dimissa est, quod prior uxor ad eum rediit, fornicata est, sed per ignorantiam; a matrimonio autem non arcebitur, melius tamen, si ita maneat. Sin autem miles quando unquam redierit, cuius uxor propter longam illius absentiam alteri viro nupsit, is, si vult, propriam uxorem recipiat, cum ei venia propter ignorantiam detur, similiterque viro qui eam in secundis nuptiis sibi coniunxit.

## ϞΔ

Περὶ τῶν ὀμνυόντων ὅρκους ἑλληνικούς.

## XCIV

De iis qui gentilium ius iurandum iurant.

Τοὺς ὀμνύοντας ὅρκους ἑλληνικοὺς

Qui gentilium ius iurandum iurant,

2 γημαμένης Am   3 (εἶτα) αὖθις διὰ Ben   ἀφεθεὶς V   ἐλθεῖν Vati   6 οὖν om.LAVati   γε om.Vati   8 (ποτέ), ἢ ἡ Co   9 ἐκ. ἐπὶ πολὺ ⌐⌐ Va   10 συναφθῇ A   11 (προ)αι(ρεῖ.) s.l. Lau[1]   12 ἀπολαμβανέτω VatLCCoAAmB Vati   ἀναλαμβανέτω BrLauch   ἐπαναλαμβανέτω Bev   ἀπολαβέτω Rel   (συγγν.) αὐτὴν Vat   13 δεδομένης VLLauBLauch   διδομένης Rel   14 ταύτης Am   (εἰσ.) καὶ δευτέρῳ γάμῳ Am   ϞΔ 18 ὅρκους om.Lau

ϞΔ Bas. 10-29-81

a woman who in ignorance has married a man whose wife has left him for a time, and is then left by him on account of the return of his former wife, she has committed adultery, though in ignorance. She shall not, therefore, be forbidden to marry; but it is better if she remains as she is. And if a soldier should ever return, whose wife in his long absence has married another man, the soldier, if he chooses, shall take again his own wife, pardon being granted to her, because of her ignorance, and also to the man who took her in second marriage.

94. Concerning those who swear pagan oaths.

The canon subjects those who swear pagan oaths to penalties, wherefore we

ὁ κανὼν ἐπιτιμίοις καθυποβάλλει· ὅθεν καὶ ἡμεῖς τούτοις τὸν ἀφορισμὸν ὁρίζομεν.

canon eos poenis subicit, unde et nos iis excommunicationem decernimus.

## ϟΕ

Περὶ τοῦ πῶς δέχεσθαι τοὺς ἐξ αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας.

Τοὺς προστιθεμένους τῇ ὀρθοδοξίᾳ καὶ τῇ μερίδι τῶν σῳζομένων ἀπὸ αἱρετικῶν δεχόμεθα κατὰ τὴν ὑποτεταγμένην ἀκολουθίαν τε καὶ συνήθειαν. Ἀρειανοὺς μὲν καὶ μακεδονιανοὺς καὶ ναυατιανούς, τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς καθαρούς, καὶ ἀριστεροὺς καὶ τοὺς τεσσαρεσκαιδεκατίτας ἤγουν τετραδίτας, καὶ ἀπολλιναριστάς, δεχόμεθα διδόντας λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζοντας πᾶσαν αἵρεσιν, μὴ φρονοῦσαν ὡς φρονεῖ ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀπο-

## XCV

Quomodo recipiendi sint qui ex haeresi convertuntur.

Qui ad orthodoxiam et ad partem eorum, qui salvi fiunt, accedunt, haereticis relictis, eos iuxta sequentem ordinem et consuetudinem recipimus. Arianos quidem et macedonianos et novatianos, qui se puros appellant, et sinistros, et quattuordecimanos seu tetraditas et apollinaristas recipimus, cum libellos dent et omnem haeresim aliter sentientem ac sancta dei catholica et apostolica ecclesia anathematizent necnon signentur seu ungantur

1 *Bas. 81* ἐπιτιμίαν Co ὑποβάλλει Am 2 ὅθεν κ. ἡ. VVaLLauAVatiBen om. Rel τοῦτον Lau τούτοις om.V τὸν (ἀφ.) VVaVatLLaLauLaurMCoAAm BVati om.Rel τὸν ἀφ. τοῦτον V ϟΕ 7 *II 7* προτιθεμένους Am 11 (καὶ) τοὺς λεγομένους (μ.) add.LAVati 12 (μακ.) καὶ σαββατιανοὺς add.VVaLauA BenSpi cf. II 7 13 καὶ ἀριστεροὺς om.Ben 14 τεσσαρεσκαιδεκατίτας Va LaLaurVVaVatLLaLaurMB τεσσαρισκαιδεκατίτας AAmVatiBen 16 ἀπολλιναριαστὰς La 16 διδόναι V

ϟΕ I 19 II 7 Bas. 47

also decree their excommunication.

95. Concerning how those who convert from heresy are to be received.

We receive those who come from the heretics to orthodoxy and the portion of the saved in accordance with the following order and custom. In the case of Arians and Macedonians and Novatians, who call themselves Katharoi and Aristeroi, and the Quartodecimans or Tetradites, and Apollinarians, we receive them when they present a document certifying that they hold as anathema every heresy which does not hold the same beliefs as the holy Catholic and Apostolic Church; and they are sealed, that is, we first anoint them with



στολικὴ ἐκκλησία, σφραγιζομένους, ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ, τό τε μέτωπον καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὰς ῥίνας καὶ τὸ στόμα καὶ τὰ ὦτα· καὶ σφραγίζοντες αὐτοὺς λέγομεν· σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. Περὶ δὲ τῶν παυλιανιστῶν, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος. Εὐνομιανοὺς μέντοι, τοὺς εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτιζομένους, καὶ μοντανιστάς, τοὺς ἐνταῦθα λεγομένους Φρύγας, καὶ σαβελλιανούς, τοὺς υἱοπατορίαν δοξάζοντας καὶ ἕτερά τινα χαλεπὰ ποιοῦντας, καὶ πάσας τὰς ἄλλας αἱρέσεις, ἐπειδὴ πολλοί εἰσιν ἐνταῦθα, μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Γαλατῶν χώρας ἐρχόμενοι, πάντας τοὺς ἀπ' αὐτῶν θέλοντας προστίθεσθαι τῇ

primum sancto chrismate in fronte et oculis et naribus et ore et auribus; signantes eos crucis signo dicimus: Signaculum doni spiritus sancti. De iis autem qui Pauli sectam secuti sunt, deinde ad catholicam ecclesiam confugerunt, statutum est, ut ii omnino rebaptizerentur. Eunomianos autem, qui una demersione baptizantur, et montanistas, qui hic dicuntur Phryges, et sabellianos, qui filium idem esse ac patrem existimant et alia quaedam gravia facinora patrant et omnes alias haereses, quoniam multi hic sunt, maxime qui e Galatorum regione veniunt, omnes ex iis qui ad orthodoxiam accedere volunt ut

2 ἢ (χρ.) Am 3 (τό)τε add.VVaLLauAVatiBen om.Rel 4 τὰς ῥῖνας καὶ τὸ στόμα om.Vat καὶ τὸ στόμα om.Am τὰ στόματα B 7 *I 19* παυλιανιστῶν VVatLaLauLaurMCCoAmBBenPiLauch Zon Bals σάντων s.l. Laur[1] παυλιανισάντων Rel 8 εἶτα προσφυγόντων s.l. Laur[1] om.VatLaMBrCCoAm add.Rel τῶν προσφ. B προσελθόντων Spi 11 *II 7* τοὺς om.Am 12 μοντινιαστὰς Am 14 σαβελλινιαστὰς Am 15 διδάσκοντας VVaLauBenVal 17 ἐπειδὴ VVaVatLLaLauLaurMCCoAAmBVatiBevPedLauch ἐπεὶ Rel πολλαὶ VatLaMCCoBBevPed 18 (εἰ.) ἐκ ταῦτα Vati τῶν (Γαλ.) LA 19 ὁρμώμενοι Bev 20 ἐπ' αὐτῶν Am προστεθῆναι L προστεθεῖσθαι A τῇ om.B

holy chrism, on the forehead, the eyes, the nose, the mouth, and the ears, and then sealing them we say: "The seal of the gift of the Holy Spirit." In the case of the followers of Paul of Samosata who have fled for refuge in the Catholic Church, a decree has been issued that they should be rebaptized altogether. In the case of Eunomians, however, who are baptized by one immersion, and Montanists, called Phrygians here, and Sabellians, who teach the identity of the Father and the Son and commit various other grievous offences, as well as all the other heretics — there are many here, especially those from the land of Galatia — we receive those from amongst them who wish to embrace orthodoxy as we do pagans: on the first day we make

ὀρθοδοξίᾳ, ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα· καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους· εἶτα τὴν τρίτην ἐξ-
5 ορκίζομεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ ἐμφυσᾶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον καὶ εἰς τὰ ὦτα· καὶ οὕτω κατηχοῦμεν αὐτούς, καὶ ποιοῦμεν χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν
10 γραφῶν, καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν. Καὶ τοὺς μανιχαίους δὲ καὶ τοὺς οὐαλεντίνους καὶ μαρκιωνιστὰς καὶ τοὺς ἐκ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων προσερχομένους, ὡς Ἕλληνας
15 δεχόμενοι, ἀναβαπτίζομεν. Νεστοριανοὺς δὲ καὶ εὐτυχιανιστὰς καὶ σεβηριανοὺς καὶ τοὺς ἐκ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων χρὴ ποιεῖν λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζειν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν,

gentiles recipimus. Et per primum quidem diem christianos, per secundum autem catechumenos facimus eos, deinde per tertium eos exorcizamus, simul etiam ter in faciem et aures inspirantes, et sic eos catechizamus et curamus ut in ecclesia diu versentur et scripturas audiant, et tunc eos baptizamus. Quin etiam manicaheos et valentinianos et marcionitas et qui a similibus haeresibus recedunt, ut gentiles recipientes iterum baptizamus. Nestorianos autem et eutychianistas et severianos et eos qui ex huiusmodi haeresibus veniunt oportet libellos facere et haeresim suam anathematizare et Nestorium

1 (ὀρ)θο(δοξία) s.l. La[1] 2 (τὴν) μίαν μὲν add.VLauM 3 (ποι.) τούτους M καὶ (τὴν δευτ.) s.l. Laur[1] τὴν δ. δευτ. κατ. om.VatCCoAm δὲ (δευτ.) om.La 5 (ἐξ.) αὐτοὺς add.VVaVatLLaLauLaurMCCoAAmBVatiLauch om.Rel (μετὰ τοῦ) το add.Am 6 εἰς τὰ ὦ. κ. ε. τ. πρόσωπον ⌐⌙ Laur 7 (καὶ) εἶτα Co (κατ.) αὐτοὺς om.Bev 8 (ποιοῦ)μεν s.l. Laur[1] εἰς τὴν ἐκκλησίαν VVaLAVati BenBevSpi ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ Rel 10 θείων (γρ.) LAVati 12 τοὺς (οὐ.) om.VLauBen ἀλεντίνους Am ἰουαλεντίνους Va οὐαλεντίνους VatLLaTCCoAB BenSpi οὐαλεντιανοὺς VLauLaur οὐαλεντίους BrLauch μαρκιανιστὰς VatCCoB μαρκαιονιστὰς Am 13 καὶ τοὺς ἐκ... σεβηριανοὺς s.l. Laur[1] προσερχομ... ὁμ. αἱρέσεων om.VatLLaMTCCoAAmBVatiBevMaBr 15 δεχόμενοι om.VaLaur[1] βαπτίζομεν VLaur[1] Νεστοριαίου Lau 18 (αἱρ.) προσερχομένους add.Va 19 (αἵρ.) αὐτῶν om.VaVatLMCoAAmBVatiBen add.Rel

them Christians, on the second catechumens, and on the third we exorcize them by blowing thrice in their faces and their ears; then we give them instruction, requiring them to attend Church for a year and attend the reading of the Scriptures; thereupon we baptize them. We receive also as pagans Manichaeans, Valentinians, Marcionites, and those who come from similar heresies, rebaptising them. Nestorians, Eutychians, Severians, and those from similar heresies must present a document certifying that they hold their



καὶ Νεστόριον καὶ Εὐτυχέα καὶ Διόσκορον καὶ Σεβῆρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἐξάρχους τῶν τοιούτων αἱρέσεων, καὶ τοὺς φρονοῦντας τὰ αὐτῶν,
5 καὶ πάσας τὰς προαναφερομένας αἱρέσεις, καὶ οὕτω μεταλαμβάνειν τῆς ἁγίας κοινωνίας.

et Eutychen et Dioscorum et Severum et reliquos huiusmodi haeresum principes eosque qui cum illis consentiunt et omnes praedictas haereses, et sic sanctae communionis participes fieri.

ϟϛ

Περὶ τοῦ μὴ ἐμπλοκὴν τριχῶν ποιεῖσθαι
10 τὸν ἄνδρα.

Οἱ τὸν Χριστὸν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐνδυσάμενοι τὴν ἐν σαρκὶ αὐτοῦ πολιτείαν μιμεῖσθαι καθωμολόγησαν. Τοὺς οὖν τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ τρίχας
15 πρὸς λύμην τῶν ὁρώντων ἐν ἐπινοίαις ἐμπλοκῆς εὐθετίζοντας καὶ διασκευάζοντας, καὶ δέλεαρ προτιθέντας ἐντεῦθεν ταῖς ἀστηρίκτοις ψυχαῖς, ἐπιτιμίῳ προσφόρῳ πα-
20 τρικῶς θεραπεύομεν, παιδαγωγοῦν-

XCVI

Vir nexus capillorum sibi ne faciat.

Qui Christum per baptismum induerunt, eius in carne conversationem se imitari professi sunt. Qui autem ad videntium detrimentum scite excogitatis nexibus capitis capillos adornant et componunt et infirmis animis escam hoc modo praebent, eos congrua poena paterne curamus, instituentes et temperanter vivere eos docentes, ut

2 λοιπούς... αἱρέσ. om.B 3 τῆς τοιαύτης αἱρέσεως Am 4 (φρ.) τὸ αὐτὸ Am 6 τὴν ἁγίαν κοινωνίαν Am τὰς (ἁγ.) B ϟϛ 11 *cf. Gal. 3,27* τὸ βάπτισμα Vat 14 (τοὺς) ὄντας Am (οὖν) τῆς Vati 15 ἐν (ἐπιν.) om.LVati ἐπινοίᾳ Vati 16 συμπλοκῆς B 17 διασκεδάζοντες Va δ.ας BVati καὶ (δελ.) om.Va προστιθέντας Laur προτεθέντας LVati 19 ἐπιτιμίοις προσφόροις LAVati πνκῶς (= πνευματικῶς) LBVati πατρικῶς Rel

own heresy as anathema, as well as Nestorius, Eutyches, Dioscorus, Severus, and the other leaders of these heresies and those who hold their doctrines, and also all the aforementioned heresies; and thus they partake of holy Communion.

96. That no man is to make a plait of his hair.

Those who through baptism have put on Christ have promised to imitate his life in the flesh. In the case of those men, therefore, who to the detriment of those who see them arrange the hair on their head in elaborate plaits, offering allurement to unstable souls, we shall treat them paternally, with an

τες αὐτούς, καὶ σωφρόνως βιοῦν ἐκδιδάσκοντες, πρὸς τὸ ἀφέντας τὴν ἐκ τῆς ὕλης ἀπάτην καὶ ματαιότητα, πρὸς τὴν ἀνώλεθρον καὶ μακαρίαν 5 ζωὴν τὸν νοῦν μετάγειν διηνεκῶς, καὶ ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἔχειν ἀναστροφήν, καὶ Θεῷ πλησιάζειν κατὰ τὸ ἐφικτὸν διὰ τῆς ἐν βίῳ καθάρσεως, καὶ τὸν ἔνδον ἢ τὸν ἔξω ἄνθρωπον 10 μᾶλλον κοσμεῖν ἀρεταῖς καὶ χρηστοῖς καὶ ἀμώμοις τοῖς ἤθεσιν, ὥστε μηδὲν λείψανον φέρειν ἐν ἑαυτοῖς τῆς τοῦ ἐναντίου σκαιότητος. Εἰ δέ τις παρὰ τὸν παρόντα κανόνα δια-15 γίνοιτο, ἀφοριζέσθω.

relicta fraude et vanitate quae ex materia oritur, ad incorruptibilem beatamque vitam mentem assidue traducant, et castam in timore conversationem habeant deoque, quantum fieri potest, appropinquent per vitae puritatem, et internum magis quam externum hominem virtutibus et bonis illibatisque moribus exornent, ita ut nullas in se reliquias perversitatis adversarii ferant. Si quis autem praeter hunc canonem perstiterit, excommunicetur.

### ϛΖ

Περὶ τῶν ἀδιακρίτως ἐν ἐκκλησίᾳ μετὰ τῶν ἰδίων γυναικῶν μενόντων.

Τοὺς ἢ γαμετῇ συνοικοῦντας, ἢ ἄλ-20 λως ἀδιακρίτως τοὺς ἱεροὺς τόπους

### XCVII

De iis qui cum suis uxoribus in ecclesiis indiscriminatim manent.

Qui vel cum uxore cohabitant in ecclesiis vel alioquin indiscrimina-

1 καὶ σωφρ. β. ἐκδιδ. om.Vati 2 ἀφέντες A 3 (τῆς) ὅλης (ἀπ.) L 6 καὶ (ἐν φ.) om.V ἀνατροφὴν Lau 8 (τῆς) ἐν βίῳ s.l. Laur[1] τῷ (βίῳ) LAVati 9 (τὸν) ξένον Am 10 μᾶλλον ἢ τ. ἔξω ⌐⌙ LAVati χρυσοῖς Vati 11 ἀμωμήτοις LAAmVati τοῖς om.AAmVati ἔθεσιν B 12 μηδὲ Ben 13 τῆς om. Am τοῦ om.LAAmVati 14 παρόντα om.LA διαγένηται T διάγοιτο Bev διάγοι LAAmVati ϛΖ 19 (τοὺς) εἰς γαμετὴν Am 20 ἀδιακρίτως om.Am

ϛΖ VI 74

appropriate penalty, educating them and teaching them to live prudently; so that, once they have given up the error and vanity of material things, they may direct their mind constantly toward the blessed and imperishable life, may preserve chaste behaviour in fear of God, may draw near to God, in so far as possible, through pureness of life, and may adorn the inner rather than the outer man with virtues and honest and blameless manners; and thus they will bear in themselves no trace of the enemy's perversity. If anyone behaves contrary to the present canon, he shall be excommunicated.

97. Concerning those who heedlessly dwell with their wives in a church.

In the case of those who cohabit with their wives or otherwise heedlessly



κοινοποιοῦντας, καὶ καταφρονητικῶς περὶ αὐτοὺς ἔχοντας, καὶ οὕτως ἐν αὐτοῖς καταμένοντας, καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς σεβασμίοις ναοῖς κατηχου-5 μενείων ἐξωθεῖσθαι προστάσσομεν. Εἰ δέ τις μὴ τοῦτο παραφυλάξοι, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

tim sacra loca contaminant et contemptu ea afficiunt et sic in eis permanent, etiam ex venerabilium templorum catechumeniis eos extrudi iubemus. Si quis autem hoc non servaverit, si sit quidem clericus deponatur, si vero laicus, excommunicetur.

### ϛΗ

10 Περὶ τοῦ μνηστευσαμένην λαμβάνοντος ζῶντος τοῦ μνηστευσαμένου.

Ὁ ἑτέρῳ μνηστευθεῖσαν γυναῖκα, ἔτι τοῦ μνηστευσαμένου ζῶντος, πρὸς γάμου κοινωνίαν ἀγόμενος, τῷ 15 τῆς μοιχείας ὑποκείσθω ἐγκλήματι.

### XCVIII

De eo qui alteri desponsatam, vivente sponso, uxorem ducit.

Qui alteri desponsam mulierem, eo adhuc vivo cui desponsa est, in nuptiarum ducit societatem, adulterii crimini subiciatur.

### ϛΘ

Περὶ τῶν Ἀρμενίων, τῶν ἔνδον ἱεροῦ θυσιαστηρίου μέλη κρεῶν ἑψημένων προσαγόντων.

20 Καὶ τοῦτο δὲ ἐν τῇ Ἀρμενίων χώρᾳ γίνεσθαι μεμαθήκαμεν· ὥς τινες ἐν-

### XCIX

De Armeniis, qui intra sacrum altaris locum carnium membra cocta offerunt.

Porro hoc quoque in Armeniorum regione fieri novimus, quosdam

2 καὶ οὕτως ἐ. ἀ. καταμ. om.Vati 3 καὶ ἐκτ. ἐν τ. σεβ. ν. κατη marg.Laur[1] 4 (σεβ.) οἴκοις HeQuPed κατηχουμενείων VaLAVatiBen καταμχουμένων Laur κατηχουμένων Rel 6 τοῦτο μὴ ⌐⌙ LAVati παραφυλάττοι V ϛ**Η** 13 (τ.) μεμνηστευμένου T 14 ἀγόμενον Am

ϛΘ Ap. 3

profane sacred places and conduct themselves contemptuously whilst dwelling in them, we command that they should be expelled even from the quarters of the catechumens in venerable churches. If anyone does not observe this, if he is a cleric, he shall be deposed, if a layman, excommunicated.

98. Concerning one who has married a betrothed woman whilst her betrothed is still alive.

If anyone takes to wife a woman betrothed to another man who is still alive, he shall be liable to the charge of adultery.

99. Concerning Armenians who bring pieces of cooked meat into the holy sanctuary.

We have learnt that also this is done in the land of the Armenians: that certain persons bring pieces of meat as an offering inside the holy sanctuaries,

δον ἐν τοῖς ἱεροῖς θυσιαστηρίοις μέλη κρεῶν ἔχοντες προσάγουσιν, ἀφαιρέματα τοῖς ἱερεῦσιν ἰουδαϊκῶς ἀπονέμοντες. Ὅθεν τὸ τῆς ἐκκλησίας φυλάττοντες ἀκηλίδωτον, ὁρίζομεν, μὴ ἐξεῖναί τινι τῶν ἱερέων ἀφωρισμένα κρεῶν μέλη παρὰ τῶν προσαγόντων λαμβάνειν, ἀλλ' οἷς ἀρεσθῇ ὁ προσάγων, τούτοις ἀρκείσθωσαν, ἔξω τῆς ἐκκλησίας τῆς τοιαύτης γινομένης προσαγωγῆς. Εἰ δέ τις μὴ τοῦτο οὕτω ποιῇ, ἀφοριζέσθω.

carnium membra habentes intus in sacris altaribus offerri, partes selectas iudaico more sacerdotibus distribuentes. Quare ecclesiam immaculatam servantes, statuimus, ne cui ex sacerdotibus liceat determinata carnium membra ab offerentibus accipere, sed iis sint contenti, quae offerenti placuerint, cum eiusmodi oblatio extra ecclesiam fiat. Si quis autem hoc non ita fecerit, excommunicetur.

## Ρ

Περὶ τοῦ μὴ ἐγχαράττεσθαι ἐν πίναξι τὰ πρὸς ἡδονὴν κινοῦντα.

'Οἱ ὀφθαλμοί σου ὀρθὰ βλεπέτωσαν,' καί, 'πάσῃ φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν,' ἡ Σοφία διακελεύεται· ῥαδίως γὰρ τὰ ἑαυτῶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν αἱ τοῦ

## C

Quae ad luxuriam animos movent, in tabulis ne depingantur.

«Oculi tui recta aspiciant», et «omni custodia serva cor tuum», iubet Sapientia; corporis enim sensus animam facile afficiunt. Itaque

ϞΘ 1 ἁγίοις (θυσ.) La  2 ἔχοντες (προσ.) Co  ἔψοντες Rel  ἐφαίρεμα Am  6 καὶ (μὴ) Vat  (ἐξ.) τινὰ Am  ἱερῶν VatCCoAm  (ἱερ)ε(ων) s.l. Laur[1]  7 ἱερ. τινὶ ⌐⌙ LAVati  ἀφωρισμένων Am  τῶν om.Am  11 προσγενομένης ἀγωγῆς Am  12 (μὴ) τοιοῦτο L  οὕτω om.Vati  **Ρ** 18 *Prov. 4,25 et 23*  πᾶσα φυλακὴ Am  (τήρ.) τὴν add.Am

assigning a portion to the priests after the manner of the Jews. Wherefore, preserving the pureness of the Church, we decree that no priest should be allowed to accept assigned portions of meat from those who offer them, but should content themselves with whatever the other sees fit to give, the offering being made outside the church. If anyone does not do so, he shall be excommunicated.

100. That those things which incite pleasures are not to be portrayed on panels.

Wisdom commands: *Let your eyes look directly forward* and *Keep your heart with all vigilance* (Pr. 4,25;23); for the sensations of the body all to easily



σώματος αἰσθήσεις εἰσκρίνουσι. Τὰς οὖν τὴν ὅρασιν καταγοητευούσας γραφάς, εἴτε ἐν πίναξιν, εἴτε ἄλλως πως ἀνατεθειμένας, καὶ τὸν νοῦν διαφθειρούσας καὶ κινούσας πρὸς τὰ τῶν αἰσχρῶν ἡδονῶν ὑπεκκαύματα, οὐδαμῶς ἀπὸ τοῦ νῦν οἱῳδήποτε τρόπῳ προστάσσομεν ἐγχαράττεσθαι. Εἰ δέ τις τοῦτο πράττειν ἐπιχειρήσοι, ἀφοριζέσθω.

quae picturae oculos oblectant sive in tabulis sive alio quovis modo espressae quaeque mentem corrumpunt eamque ad turpium voluptatum incendia movent, nullo modo eas dehinc depingi iubemus. Si quis autem hoc facere aggressus fuerit, excommunicetur.

## ΡΑ

Περὶ τοῦ τὴν κοινωνίαν τοὺς λαϊκοὺς ἐν τῷ σώματι δέχεσθαι καὶ μὴ εἰς δοχὴν χρυσῆν ἢ ἀργυρᾶν.

'Σῶμα Χριστοῦ' καὶ 'ναὸν' τὸν κατ' εἰκόνα θεοῦ κτισθέντα ἄνθρωπον ὁ θεῖος ἀπόστολος μεγαλοφώνως ἀποκαλεῖ. Πάσης οὖν αἰσθητῆς κτίσεως ὑπερκείμενος ὁ τῷ σωτηρίῳ πάθει τοῦ οὐρανίου τυχὼν ἀξιώματος, ἐσθίων καὶ πίνων Χριστόν, πρὸς

## CI

Communionem laici in sua corpora, non in receptacula ex auro vel argento recipiant.

«Corpus Christi» et «templum», hominem ad dei imaginem creatum, divinus magna voce appellat apostolus. Cum omnem ergo sensibus praeditam creaturam superet, homo, qui salutari passione caelestem dignitatem assecutus est,

1 (αἰσθ.) κινοῦσι LA  διακινοῦσι Vati  3 εἴ(τε) κρίνουσι Am  suppl. Ben  4 ἀνατιθεμένας LAmBHeQuBevPed  ν(οῦν) s.l. Vat[1]  5 διαφθ... τοῦ νῦν om. Vat  φθειρούσας TBev  6 ὑπεκκαύσεις Ped  7 ἐν (οἱω.) add.VBen s.l. Laur[1]  **ΡΑ** 15 *Eph. 4,24; I Cor. 6,19*  16 ἄνθρωπον om.B  17 μέγας καὶ θ. ἀ. Παῦλος Br  18 (αἰσθ.) φύσεως Vati  20 τοῦ iter. Am  ψυχῶν (ἀξ.) Vat

influence the soul. Therefore, we command that henceforth absolutely no pictures should be drawn which enchant the eyes, be they on panels or set forth in any other wise, corrupting the mind and inciting the flames of shameful pleasures. If anyone dares to do this, he shall be excommunicated.

101. That laymen are to receive Communion in their bodies, not in a vessel of gold or silver.

*Body of Christ* and *temple* (1Cor. 12,27;3,16): so does the divine Apostle loudly proclaim man, created in God's likeness. Transcending, therefore, all perceptible creation, he who has achieved heavenly rank through the passion of the Saviour, eating and drinking Christ, is made fit forever for the life

ζωὴν διὰ παντὸς μεθαρμόζεται τὴν ἀΐδιον, ψυχὴν καὶ σῶμα τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἁγιαζόμενος χάριτος. Ὥστε, εἴ τις τοῦ ἀχράντου σώματος μετασχεῖν ἐν τῷ τῆς συνάξεως βουληθείη καιρῷ, καὶ ἓν πρὸς αὐτὸ τῇ μετουσίᾳ γενέσθαι, τὰς χεῖρας σχηματίζων εἰς τύπον σταυροῦ, οὕτω προσίτω καὶ δεχέσθω τὴν κοινωνίαν τῆς χάριτος· τοὺς γὰρ ἐκ χρυσοῦ ἢ ἄλλης ὕλης ἀντὶ χειρός τινα δοχεῖα κατασκευάζοντας πρὸς τὴν τοῦ θείου δώρου ὑποδοχήν, καὶ δι' αὐτῶν τῆς ἀχράντου κοινωνίας ἀξιουμένους, οὐδαμῶς προσιέμεθα, ὡς προτιμῶντας τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνος τὴν ἄψυχον ὕλην καὶ ὑποχείριον. Εἰ δέ τις ἁλῷ τῆς ἀχράντου κοινωνίας μεταδιδοὺς τοῖς τοιαῦτα δοχεῖα προσ-

Christum bibens et comedens aeternae vitae constanter aptus fit, anima et corpore divinae gratiae participatione sanctificatis. Quare, si quis immaculati corporis, synaxis tempore, esse particeps voluerit et unum cum eo fieri per communionem, manus in crucis formam componens, sic accedat et gratiae communionem accipiat; etenim qui ad divinum munus suscipiendum sibi comparant, loco suae manus, quaedam receptacula ex auro vel ex alia materia, cum per ea immaculata communione dignos se existiment, eos minime approbamus, ut qui inanimatam subiectamque materiam dei imagini praeferant. Si quis autem deprehensus fuerit immaculatam communionem iis impertiens, qui eiusmodi receptacula

1 (μεθ.)τὸν Am 2 (ἀΐ.) καὶ add.M ψυχῇ καὶ σώματι VatLCCoAAmVatiBenBevBrLauch Zon τῇ (μ.) s.l. Laur[1] μετέχει VatMCCoBenBrLauch μετέχειν Am μετέχων LAVati μετοχῇ VVaLaLauLaurB 5 καιρῷ βουλ. ⌐⌙ A μεθέξει Rel 6 (μετ.) ἔμπροσθεν αὐτοῦ (τῇ μ.) VatLLaMTCCoAAmBVatiBevBrLauch πρ. αὐτὸν Va 7 μετασχηματίζων LAAm 9 ἐν τύπῳ σχημ. στ. ⌐⌙ VVaLauBen (οὕτω) προσί Am 11 ἑτέρας (ὕ.) VVaLauBen (χειρ.) τινος Bev δοχ. κ. τινα πρ. τ. ⌐⌙ LAVati 13 (δια)υ(τῶν) s.l. Va[1] 14 ἀξιομένους Vat ἠξιωμένους Vati 15 προσὶν ἔμαθα Am 18 μεταδ. κοιν ⌐⌙ Va 19 τοὺς (τ. τοι.) V τὰ (τοι.) om.VaVatLLaurMCCoABVatiBenLauch add.Rel

everlasting, sanctified in soul and body by his participation in divine grace. Thus, if anyone desires to partake of the immaculate body during the service and to become one with it through participation, he shall hold his hands in the form of a cross and in this wise approach and receive the Communion of grace. But as for those who provide themselves with vessels of gold or some other material, instead of their hands, for the reception of the divine gift, and thereby receive the immaculate Communion, in no wise do they have our consent, since they prefer inanimate and subordinate matter to the image of God. If anyone is found giving the immaculate Communion to those who



φέρουσι, ἀφοριζέσθω, καὶ ὁ ταῦτα ἐπιφερόμενος.

afferunt, excommunicetur, et is qui ea affert.

## ΡΒ

Ὅτι χρὴ τὴν τοῦ ἡμαρτηκότος διάθεσιν ἐπισκέπτεσθαι καὶ τὴν ποιότητα τοῦ ἁμαρτήματος.

## CII

Dispositionem peccatoris, peccatique speciem examinare oportet.

Δεῖ δὲ τοὺς ἐξουσίαν λύειν καὶ δεσμεῖν παρὰ θεοῦ λαβόντας σκοπεῖν τὴν τῆς ἁμαρτίας ποιότητα καὶ τὴν τοῦ ἡμαρτηκότος πρὸς ἐπιστροφὴν ἑτοιμότητα, καὶ οὕτω κατάλληλον τὴν θεραπείαν προσάγειν τῷ ἀρρωστήματι, ἵνα μὴ τῇ ἀμετρίᾳ καθ' ἑκάτερον χρώμενος, ἀποσφαλείη πρὸς τὴν σωτηρίαν τοῦ κάμνοντος· οὐ γὰρ ἁπλῆ τῆς ἁμαρτίας ἡ νόσος, ἀλλὰ ποικίλη καὶ πολυειδής, καὶ πολλὰς τῆς βλάβης παραφυάδας βλα-

Oportet autem eos, qui solvendi et ligandi potestatem a deo acceperunt, peccati qualitatem considerare et peccatoris promptum ad conversionem studium, et sic morbo convenientem afferre medicinam, ne, si immoderationem in utramque partem adhibeat, eius, qui morbo laborat, salute excidat; non enim simplex est morbus peccati, sed varius et multiformis et multas incommodi propagines ger-

1 καὶ αὐτὸς (ἀφ.) om.VVatLLaLauMCCoAmVatiBen add. Rel αὐτὸς s.l. Laur[1] ἀφορ. κ. αὐ. ⌐⌙ Va (ἀφορ.) σὺν καὶ τῷ ταῦτα ἐπιφερομένῳ LVati σὺν κ. τοῦ τ. ἐπιφερομένου A **ΡΒ** 7 τὸν ἐξ... λαβόντα Va τοῦ δεσμ. κ. λ. ⌐⌙ La 8 (λαβ.) κοινὴν (τὴν τ.) VLau κρίνειν Ben 9 τὴν (τ. ἁ.) s.l. Va[1] 10 πρὸς (ἐπι.) s.l.M[1] 11 ἑτοιμασίαν Spi 12 προσάγων Am 13 (μή) τι ἀκάθεκτον (χρ.) Am (ἑ.)κά(τερον) s.l. Laur[1] 16 (νόσ.) ἄλλη Vati 18 τὰς τῆς βλ. παραφ. ⌐⌙ AVati τὰς (παραφ.) s.l. Laur[1] om.VVaVatLaLauAmB add.Rel βλαστάνουσαν Va

**ΡΒ** I 12 Bas. 3 Nyss. 1

bring such vessels, he shall be excommunicated, together with the one bringing them.

102. That one must consider the disposition of the sinner and the peculiar nature of the sin.

Those who have received from God the power to loose and to bind (cf. Mat. 16,19) must consider the peculiar nature of the sin and the readiness of the sinner for amendment, and thus apply a suitable remedy to the illness, lest, exceeding the mark in one or the other sense, he (*sic*) should fail in obtaining the salvation of the one afflicted. For the illness of sin is not simple in nature, but diverse and complex, abounding in many mischievous ramifica-

στάνουσα, ἐξ ὧν τὸ κακὸν ἐπὶ πολὺ διαχεῖται καὶ πρόσω βαίνει, μέχρις ἂν σταίη τῇ δυνάμει τοῦ θεραπεύοντος. Ὥστε τὸν τὴν ἰατρικὴν ἐν
5 πνεύματι ἐπιστήμην ἐπιδεικνύμενον πρότερον χρὴ τὴν τοῦ ἡμαρτηκότος διάθεσιν ἐπισκέπτεσθαι, καὶ εἴτε πρὸς τὴν ὑγείαν νεύει, ἢ τοὐναντίον διὰ τῶν οἰκείων τρόπων προσ-
10 καλεῖται καθ' ἑαυτοῦ τὸ ἀρρώστημα, ἐφορᾶν, ὅπως τε τῆς ἐν τῷ μεταξὺ προνοεῖται ἀναστροφῆς, καὶ εἰ μὴ τῷ τεχνίτῃ ἀντιπαλαίει καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἕλκος διὰ τῆς τῶν ἐπι-
15 τιθεμένων φαρμάκων αὐξάνει προσαγωγῆς, καὶ οὕτω τὸν ἔλεον κατ' ἀξίαν ἐπιμετρεῖν. Πᾶς γὰρ λόγος θεῷ καὶ τῷ τὴν ποιμαντικὴν ἐγχειρισθέντι ἡγεμονίαν, τὸ πλανώμενον πρό-
20 βατον ἐπαναγαγεῖν, καὶ τρωθὲν ὑπὸ τοῦ ὄφεως ἐξιάσασθαι· καὶ μήτε κατὰ κρημνῶν ὠθῆσαι τῆς ἀπογνώ-

minans, ex quibus malum diu diffunditur et longius progreditur, donec arte medentis reprimatur. Itaque qui ad spiritum pertinentis medicinae scientiam exercet, oportet eum primum peccatoris affectionem considerare, et utrum ille vergat ad sanitatem, an, contra, propriis moribus provocet in se morbum, aspicere, et quomodo vitae conversationem intercedente tempore ordinet, et nonne artifici reluctetur et nonne ulcus animae augeatur per apposita medicamenta: sicque tandem ad eum misericordiam, prout par est, accommodare. Omnem enim rationem ineunt deus et is cui pastoralis concredita est cura, ut errantem ovem reducat, et vulnerato a serpente

1 διαχ. ἐ. πολὺ ⌐⌙ La   2 προσωποβαίνει Vati βαίνειν Va   3 (μέχρ. ἂν) ἀντισταίη M (μεχρ.) ἀντισταίη CCoAm   5 ἐπιστ. ἐν πν. ⌐⌙ La ἐν πνεύμ. om.Am   7 ἤτοι (πρ.) LaurMC εἴ τι (πρ.) Co   8 τὴν om.Co   9 προκαλεῖται LaM   10 καθ' ἑαυτὸν LAm δι' ἑαυτοῦ Va (ἐν) τῇ Vati   11 τῇ ἐν τ. μ. πρ. ἀναστροφῇ Br τὴν... ἀναστροφὴν AmAm   12 (προν.) ἐπιστροφῆς La   13 εἰ μήπω (τεχν.) Va   14 (διὰ) τὸ (τῶν) Am   15 ἐπιθεμένων L (αὐξ.) μεταγωγῆς T   18 τῷ (τὴν) om.Lau   20 (ἐπαν.) τὸ (τρωθ.) LSpi   22 κρημνὸν

tions, from which the evil spreads further and progresses, until it is stayed by the power of the one treating it. Therefore, he who professes the science of spiritual healing must first examine the disposition of the one who has sinned, and whether he is inclined toward health or, on the contrary, has brought the illness upon himself through his own habits; he must observe how the other conducts his life in the meantime: whether he is not resisting the practitioner and the ulcer of his soul is not growing worse through the application of the medicines employed; and thus he must measure his mercy accordingly. For the entire concern of God and of the one entrusted with



σεως, μήτε τὸν χαλινὸν ἐπιδοῦναι πρὸς τὴν τοῦ βίου ἔκλυσίν τε καὶ καταφρόνησιν· ἀλλ' ἑνί γε τρόπῳ πάντως, εἴτε διὰ τῶν αὐστηροτέρων
5 τε καὶ στυφόντων, εἴτε διὰ τῶν ἁπαλωτέρων τε καὶ πρᾳοτέρων φαρμάκων, κατὰ τοῦ πάθους στῆναι καὶ πρὸς συνούλωσιν τοῦ ἕλκους ἀνταγωνίσασθαι, τοὺς τῆς μετανοίας καρ-
10 ποὺς δοκιμάζοντι καὶ οἰκονομοῦντι σοφῶς τὸν πρὸς τὴν ἄνω λαμπροφορίαν καλούμενον ἄνθρωπον. ' Ἀμφότερα τοίνυν εἰδέναι ἡμᾶς χρή, καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας καὶ τὰ τῆς συ-
15 νηθείας· ἕπεσθαι δὲ ἐπὶ τῶν μὴ καταδεξαμένων τὴν ἀκρότητα τῷ παραδοθέντι τύπῳ', καθὼς ὁ ἱερὸς ἡμᾶς ἐκδιδάσκει Βασίλειος.

medeatur, neque per desperationis praecipitia impellat, neve ad vitae dissolutionem et contemptum frena relaxet; sed ut una quidem omnino ratione, sive per acriora et adstringentia, sive per molliora et leniora medicamenta, affectioni resistat et pro ulceris obductione adnitatur, fructus poenitentiae examinans et sapienter ducens hominem qui ad superiorem illuminationem vocatur. «Nos enim utraque scire oportet, et quae rigoris sint et quae consuetudinis; quoad eos autem qui extrema non admiserunt, formam traditam» sequi, quemadmodum sanctus nos docet Basilius.

LVati κρημνῷ V ὠθεῖσθαι VVaLau   1 ἐπιδοῦναι VVatLaLauLaurMTCCoB BevLauch ἐνδοῦναι VaLAVatiSpi ἀποδοῦναι Am ὑπενδοῦναι Rel   3 ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ τρ. Bev (ἀλλ') ἐνήγεσθαι Vati ἑνί τε T   4 (εἴτε) καὶ add.Ben   5 τε (κ. στ.) om.VatLLaLauCAAmBVati αὐστηρ. φαρμάκων ⌐⌙ Am στυφοτέρων AAm στυφ. φαρμάκων ⌐⌙ A στυφόντων... ἁπαλ. τε om.V στυφάντων Co   6 τε (κ. πρ.) om.LauVatiBen   7 (φαρμ.) καὶ τοῦ B   10 καὶ (οἰκ.) om.LaCCoAm δοκιμάζοντες B   11 σαφῶς LLauCoAAmVati (ἄνω) πολιτείαν B   12 ἀνακαλούμενον B   14 τῆς συμπαθείας LAAmbVatiSpi (ἕπ.) δὲ om. AmB   15 μὴ om.Spi   16 τῶν παραδοθέντων τύπων VatLMCoBVati (ἀκρ.) δέξασθαι add.Spi (ἀκρ.) παραδέξασθαι add.Ben   17 *Bas. 3* διδάσκει C Seq. ὑπογραφαί Post Imperatorem: τόπος ἁγιωτάτου πάπα Ῥώμης in omn. subscr. sed post Ἰωάννης... Ἰουστινιανουπόλεως, Βιγίλιος πάπας Ῥώμης οὐ παρῆν, δι' ἐπιστολῆς δὲ καὶ αὐτὸς συνέθετο εἰς πάντα add. AVati

pastoral authority is to bring back the lost sheep and heal the serpent's bite: neither pushing the sufferer to the precipice of despair, nor giving him rein to lead a dissolute or contemptuous life, but by one or another means, be it more severe and astringent medicines, or milder and more soothing ones, to stay the suffering and strive for the cicatrisation of the ulcer, examining the fruits of repentance and wisely guiding the man who is called to the splendour on high. As the holy Basil teaches us: "We must, then, know both ways, that of strict observance and that of customary usage; and in the case of those who are not amenable to strictness, we must follow the traditional model."

## Errata Corrige

| page | canon | line | *Errata* | *Corrige* |
|---|---|---|---|---|
| 67 | 2 | 9 | Πέτρου γενομενου | Πέτρου ἀρχιεπισκόπου γενομένου |
| 72 | 3 | 8 | προεδρεία | προεδρία |
| 84 | 13 | 17 | τὴν | τῆς |
| 98 | 23 | 16 | τὸ οἱονοῦν | εἶδος τὸ οἱονοῦν |
| 106 | 32 | 14 | ἐν τῳ οἴνῳ | τῷ οἴνῳ |
| 116 | 38 | 13 | καινισθήσει | καινισθείση |
| 116 | 38 | 14 | τάξιν | τάξιν τῇ πολυτικῇ τάξει |
| 154 | 72 | 3 | ἁμαρτωλὸν | ἁμαρτωλῶν |
| 172 | 93 | 11 | συ- νοικοῦσα | συν- οικοῦσα |
| 176 | 95 | 8-9 | εἰς τὴν ἐκκλεσίαν | ἐν τῇ ἐκκλεσίᾳ |
| 179 | 98 | 10 | μηστευσαμένην | μνηστευσαμένην |
| 183 | 101 | 11 | χειρός τινὰ | χειρός τινα |

# Studies

Spyros N. Troianos

# The Canons of the Trullan Council in The Novels of Leo VI

Nearly a third of the extant laws of Emperor Leo VI (866-912) in the Collection of 113 Novels concern ecclesiastical matters. In five of these laws, namely in Novels 6, 15, 73, 74 and 75,[1] the Council in Trullo is mentioned by name. But, as will be shown in this paper, the canons of the Trullanum are of importance in other Novels of Leo's as well.

According to Novel 2, clerics who have children may also be ordained bishops. Through this law Leo abrogated the provision in the Code and Novels going back to Justinian, which admitted only unmarried and childless candidates to the rank of bishop.[2] However, as Leo underlined

---

[1] See Nov. 6: "(...) καὶ ἅπερ ἡ ἁγία ἕκτη ἐντέλλεται σύνοδος δεκάτῳ ἔτει προτρεπομένη τὴν εἰς τὸν τοιοῦτον βίον τῶν προσιόντων παραδοχήν, (...)" (P. Noailles - A. Dain, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944 [hereafter: Noailles-Dain], p. 35, 1-2). Nov. 15: "Καὶ οὗτος ὁ τῆς σεβασμίας ἕκτης συνόδου κανὼν ἱερὸς ὃς τὸ θεῖον τῆς ἀναγεννήσεως λουτρὸν ἐν τοῖς κατ᾽ οἶκον εὐκτηρίοις τελεῖσθαι ἰδίᾳ οὐ βούλεται, (...)" (ibidem, p. 59, 12-14). Nov. 73: " Ἦν μὲν οὖν αὕτη ἡ τόλμα οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἄχρι τῆς ἕκτης συνόδου ἀτιμώρητος, (...)" (ibidem, p. 261, 8-9). Nov. 74: " Ἐπειδὴ ἐν τοῖς περὶ γάμων τῇ τε ἱερᾷ καὶ μεγάλῃ ἕκτῃ συνόδῳ ἐντελλομένοις ἐν τῷ ϟη´ κανόνι καὶ τοῖς τῷ πολιτικῷ νόμῳ δοκοῦσιν ὑπεναντιότης δοκεῖ ἀναφαίνεσθαι (...)" (ibidem, 263, 8-10). Nov. 75: "Τὸν ὑποδιάκονον ἡ ἕκτη σύνοδος εἰκοστῷ ἔτει ἀποθεσπίζει προάγεσθαι" (ibidem, p. 265, 15-16). In these citations the Trullanum is called the "Sixth (ecumenical) Council," since it was originally seen as a continuation of Constantinopolitanum III of 681. The designation "Quinisextum" (Πενθέκτη) was presumably first used in canonical works of the 12th century. See Sp. Troianos, "Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικό της ἔργο," *Ἐκκλησία*, 69 (1992), 63.

[2] Originally the prohibition concerned only clerics who had descendants. See C. 1.3.41(42).4 of 528: "Χρὴ γὰρ καὶ τὸν ἐπίσκοπον μὴ ἐμποδιζόμενον προσπαθείᾳ σαρκικῶν τέκνων πάντων τῶν πιστῶν πνευματικὸν εἶναι πατέρα. Διὰ ταῦτα τοίνυν ἀπαγορεύομεν τὸν ἔχοντα τέκνα ἢ ἐγγόνους χειροτονεῖσθαι ἐπίσκοπον." But shortly thereafter the prohibition was made harsher. The legislator now required of the bishops not only to be childless but also to be unmarried or celibate. See C. 1.3.47(48) of 531: "Θεσπίζομεν μηδένα εἰς ἐπισκοπὴν προχειρίζεσθαι, πλὴν εἰ μὴ τά τε ἄλλα χριστὸς καὶ ἀγαθὸς εἴη καὶ μήτε γυναικὶ συνοικοίη μήτε παίδων εἴη πατήρ." This last provision was repeated in Novels 6.1.3-4 (a. 535), 123. pr. (a. 546) and 137.2 (a. 565).

in the preamble to his Novels,[3] the Justinianic regulation contradicted the sacred canons which did not prevent clerics with children from ordination as bishops, provided that there was no other impediment with regard to this change in their lives. The following are the pertinent canons:

a) Canon 5 of the "Apostles," which forbade clerics, including bishops, under penalty of excommunication or deposition, to send away their wives on the pretext of piety; which also indicates that there were at that time married bishops, who might well have had children.

b) Canon 17 of the "Apostles" and canon 3 of the Trullanum, which expressly confirmed the former. In these canons the various conditions for ordination are defined, and in neither of the two is there any mention of childlessness. Also Basil the Great, in his canon 12, excluded from ordination only "digamoi," that is those who had been married twice after baptism.

c) Canons 12 and 48 of the Trullanum, which prescribed the dissolution of marriage in the case of a married priest being raised to the rank of bishop, no mention being made of children, which might well have been interpreted to mean that these presented no impediment to ordination.

According to Novel 3 clerics may marry only before their ordination. By this provision Leo wanted to prevent presbyters, deacons and subdeacons from marrying after their ordination, which apparently had been legal if done within two years, but which was in violation of a corresponding ecclesiastical ordinance (ἱερατικὸν παράγγελμα), namely canons 26 of the "Apostles" and 6 of the Trullanum. The former canon allows the marriage of only the lower clergy, the lectors and cantors, after the laying on of hands (χειροθεσία). The latter canon confirms that of the "Apostles" with a supplement: it expressly forbids members of the higher clergy, namely presbyters, deacons and subdeacons, to enter into marriage after their ordination.[4]

[3] "Τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων τῶν τε ἄλλων καὶ ὅσοι περί τε ἱερωσύνης καὶ χειροτονίας ἐπισκόπων ἐθέσπισαν εἰς τὸ ἄριστόν τε καὶ ἀκριβέστατον ἐκπεφωνημένων - πῶς δ' οὐκ ἔμελλον ἀκριβῶς ἐκπεφωνῆσθαι θείας ἐπιπνοίας ἐν τοῖς φθεγγομένοις ἐνεργούσης; - θαυμάζειν ἔπεισί μοι πῶς οὐκ εὐλαβήθησάν τινες, ὥσπερ ἐνδεῶς ἐκείνων ἐχόντων, τολμᾶν ἑτέρων ἐκθέσει νόμων τοὺς ἱεροὺς καὶ θείους ἀθετεῖν νόμους" (Noailles-Dain, p. 17, 8-14).

[4] The imperial legislation, too, making reference to the sacred canons, forbade clerics to marry after their ordination. See C. 1.3.44 (a. 530).



Novels 4 and 15 stand in immediate correspondence with the Trullan canons 31 and 59, which concern the holding of divine services or performance of baptisms in private houses. A general prohibition against celebrating divine services in private oratories had been enacted by canon 58 of the Council of Laodicea, and it was later introduced in a constitution of the emperors Arcadius and Honorius[5] of the year 404 and in the Justinianic Novel 58 of 537. By Novel 131 (cap. 8), promulgated in 545, this prohibition was restricted to celebration by clerics not subject to the local bishop. The prohibition was made yet milder by canon 31 of the Trullanum, which allowed priests to celebrate in private oratories if they did so with the asssent of their bishop. Absolute prohibition remained in force only with regard to baptisms. Canon 59 of the same Council forbade outright the performance of baptisms in private houses.

In Novel 4 Leo allowed the performance of religious acts in private houses (in particular the administration of the Sacraments[6]), whereby he abrogated the Justinianic prohibition. Though the general formulation of the Novel admitted of no misunderstanding with regard to the scope of its application, the Emperor found it necessary to return to the problem. Thus in Novel 15 he ordered that baptisms might also be performed in εὐκτήριοι οἶκοι. In practice this meant the modification of the Trullan canon 59, which had prescribed the contrary. As grounds for his new regulation, Leo alleged that the "law" had overreached its goal, which might do harm to the faithful by hindering their pious fervour. Inasmuch as it was now easy to distinguish false priests from true ones, this prohibition was no longer necessary. The Emperor argues in a similar way in Novel 15, where he also calls attention to the suppression of heresies and victory of the correct faith,[7] which is highly reminiscent of canon 40 of the Trullanum. There the argument that the Church has

[5] See C. 1.3.15.

[6] "'Ορίζομεν οὖν οὐ μόνον τοὺς ἑκάστης καθολικῆς ἐκκλησίας ἱερεῖς, ἀλλὰ καὶ τοὺς οἰκείους τῶν ἱερέων ἑκάστης οἰκίας ἄδειαν ἔχειν ἐν πάσαις ταῖς οἰκίαις ἱερᾶσθαί τε καὶ μυσταγωγεῖν, (...)" (Noialles-Dain, p. 25, 11-13). However, according to the text of Novel 15, the preceding Novel 4 concerned only the divine service: "'Ορίζομεν οὖν καθὼς περὶ θυσιῶν, οὕτω καὶ περὶ τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος, τὸ ἐξεῖναι αὐτὸ ἐν παντὶ εὐσεβῶν εὐκτηρίῳ τοῖς βουλομένοις τελεῖν" (ibidem, p. 61, 1-3).

[7] "Πλὴν ἀλλά γε νῦν θείᾳ χάριτι, πάσης κακοδοξίας ἀπεσκορακισμένης, οὐδὲν καὶ κατὰ τοῦτο τὸ μέρος ὁρῶ μοι τὸ δόγμα προβαλλόμενον ἀναγκαῖον εἰς τὸ κωλύειν ἐν τοῖς κατ' οἶκον εὐκτηρίοις τὸ λουτρὸν τῆς ἀναγεννήσεως" (Noailles-Dain, p. 61, 12-15).

meanwhile become stronger is adduced in order to justify decreasing the minimum age for entrance into a monastery.

Under the word "law" in Novel 4 we are to understand the two Justinianic Novels,[8] though, as we have noted, they are not identical in content. As regards the relationship between the two Novels of Leo and the canons, the abrogation of the prohibition of divine services or baptisms in private houses is in complete harmony with canon 31 of the Trullanum[9] and canon 12 of the Prima-Secunda, which repeated and confirmed the Trullan canon. Indeed, Leo declares in Novel 15 that it was precisely the abrogation of canon 59 of the Trullanum that he intended,[10] even though this canon had already been modified by canon 12 of the above-mentioned Prima-Seconda, since the latter allowed bap-

[8] In the canonical literature of the 12th century attention is called to the contradiction between the two Novels of Leo and the prescriptions in C. 1.3.15 and Nov. 58; see the anonymous redactor of the commentary of Balsamon on the Nomocanon in 14 Titles, cap. 3.14, in Cod. Sinait. gr. 1117, f. 14v: "Ἡ ς΄ διάτ. τοῦ ζ΄ βι. [*sic*] τῶν νεαρῶν, ἡ λέγουσα φισκοῦσθαι, ἤτοι δημοσιεύεσθαι τὸν τόπον, ἐν ᾧ γίνεταί τι ἱερὸν παρὰ γνώμην τῶν ἐπισκόπων, νεαρὰ οὖσα ἰουστινιάνειος νη΄, ἠπράκτησεν ὡς μὴ τεθεῖσα εἰς τὰ βασιλικά. Ἡ δὲ ιε΄ διάτ. τοῦ γ΄ τί. τοῦ α΄ βι. τοῦ κώδικος οὐκ ἐτέθη οὐδέ αὕτη εἰς τὰ βασιλικά. Γίνωσκε δέ, ὅτι ἡ δ΄ νεαρὰ τοῦ φιλοσόφου κυροῦ Λέοντος καὶ ἡ ιε΄ διορίζονται ἀκωλύτως καὶ ἐν τοῖς ἀναγεννήσεως ἡμῶν λουτρὸν ἐπιτελεῖσθαι." The same canonist has written a similar scholion to cap. 2.3 of the Nomocanon (f.13r). See also Balsamon's commentary on canon 31 of the Trullanum (Rhallis-Potlis, II, p. 372) as well as his canonical Answer Nr. 14 (ibidem, IV, p. 458sqq.) and further H. Monnier, *Les Nouvelles de Léon le Sage* [Bibliothèque des Universités du Midi, 17], Bordeaux-Paris, 1923, p. 28sqq.

[9] According to the text published by Rhallis-Potlis, II, p. 371, canon 31 allows not only the celebration of divine services, but also the performance of baptisms, if the local bishop has given his permission to the celebrating priest: "Τοὺς ἐ τοῖς εὐκτηρίοις οἴκοις, ἔνδον οἰκίας τυγχάνουσι, λειτουργοῦντας, ἢ βαπτίζοντας κληρικούς, ὑπὸ γνώμην τοῦτο πράττειν τοῦ κατὰ τόπον ἐπισκόπου, ὁρίζομεν· (...)." Thus there is a contradiction between this canon and canon 59, which, as already noticed, forbids without exception baptisms in private houses. On the basis of the original text, in which the words "ἢ βαπτίζοντας" are not found, P. Menebisoglu, *Ἱστορικὴ εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Stockholm, 1990, p. 292sqq., pointed out the possibility that these words have been interpolated. There would then be no contradiction between the two Trullan canons. This seems to me to be quite probable; and consequently, I must revise my former opinion that canon 59 is irreconcilable with canon 31 (see Sp. Troianos, "Die kirchenrechtlichen Novellen Leons VI und ihre Quellen," *Subseciva Groningana*, 4 (1990) [= *Novella Constitutio.* Studies in Honour of Nicolaas van der Val], 235sqq.

[10] See also C. A. Spulber, *Les Novelles de Léon le Sage* [Études de droit byzantin, 3], Cernăuţi, 1934, p. 78.



tisms to be performed in private houses on condition that the local bishop assented.

In Novel 6 notice is taken of a contradiction between two canons regulating the minimum age for entrance into a monastery: Basil the Great, in his canon 18, prescribed the age of 16 or 17 years, whereas the Trullanum, in canon 40, decreased this age to ten years. The question was not decided, however, by the Novels of Leo, since the Emperor limited himself to the solution of problems of hereditary law arising in such cases, in order to close a gap created by canon 40 of the Trullanum, and to remove the uncertainty of the law in this regard. Thus it was ordered that young monks or nuns might make a will only after they had come of legal age.[11] In the event that a monk died before this time, two-thirds of his property was to fall to the monastery and one-third to his relatives. If, however, he had no relatives with rights of inheritance, all of the property was to be inherited by the monastery.

Novels 7, 8 and 79 concern clerics and monks who have left their orders. By abrogation of the pertinent Justinianic prescriptions[12] it was ordered that return to the state of layman was impossible. As grounds for the new regulation the text of the Novels makes mention very generally of "ὁ τῆς ἐκκλησίας θεσμός" (Nov. 7) or "ἡ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις" (Nov. 8).[13] The canonical sources to which the legislator has referred in drawing up these Novels can be identified through a statement contained in Novel 79. There a prescription (τεθέσπισται) is cited to the effect that what has been consecrated to God must not be secularised. This principle concerning consecrated things ought then to be applied in the first place to consecrated persons.[14] This affirmation certainly goes back to canons 6 and 44 of Basil the Great.[15] Moreover, account might well have

[11] Concerning the rights of monks to make wills and inherit, see the Justinianic Novels 5.5 (a. 535), 76 (a. 538) and 123.38 (a. 546), as well as Leo's Novel 5.

[12] See C. 1.3.44(45).1; 1.3.52(53).5-8; Nov. 6.5 and 7; Nov. 123.14-15.

[13] See Noailles-Dain, pp. 37,18 and 41,16

[14] "Τὰ ἅπαξ ἀνατεθειμένα τῷ Θεῷ ἀναφαίρετα δεῖν εἶναι τεθέσπισται, καὶ τοῦτο οὐ μόνον ἐπὶ κειμηλίων ἀνιερουμένων, ἀλλὰ πολύ γε καὶ μᾶλλον ἐπ' ἀνθρώπων οἷς διὰ τοῦ κλήρου προσγένηται ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἀνάθεσις, (...)" (Noailles-Dain, p. 271-273, 15-2).

[15] Canon 44: "Ἡμεῖς δὲ τῆς διακόνου τὸ σῶμα ὡς καθιερωμένον οὐκέτι ἐπιτρέπομεν ἐν χρήσει εἶναι σαρκικῇ." See P. -P. Joannou, *Discipline générale antique* (IIe-IXe s.) [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale. Fonti, fasc. IX], II: *Les Canons des Pères grecs*, Rome, 1963, p. 136. See also the last sentence of canon 1 of the Prima-Secunda (ibidem, I,2, [1962], p. 449).

been taken also of canons 3 and 26 of the Trullanum, through which the status of clerics who had married after ordination or lived in illegal matrimonial alliances was regulated.

By novels 9, 10 and 11, in agreement with canon 82 of the "Apostles," it was ordered — in abrogation of the Justinianic regulation to the contrary[16] — that slaves who without the knowledge of their master had been ordained priest (Nov. 9) or bishop (Nov. 10) or had entered a monastery (Nov. 11) might at any time be re-appropriated.

By Justinianic law, subdeacons might be ordained only after the completion of their twenty-fifth year.[17] Since the Trullanum, through its canon 15, reduced the minimum age for the subdiaconate to 20 years, a discrepancy arose between ecclesiastical and civil law. Through Novel 16 (and the parallel Novel 75) Leo derogated the Justinianic prescription and confirmed the new regulation introduced by the Trullan Council.

Justinianic law guaranteed the Jews a certain "freedom of religion," in that it allowed them to fulfil their religious obligations (e.g. keeping of the Sabbath).[18] But since all Jews had allegedly converted to Christianity in the reigns of Leo III and later Basil I, Leo with Novel 55 abrogated the pertinent previous laws and ordered that the Jews should thenceforth live in accordance with the commandments of the Christian faith. If anyone was found to despise Christian laws and to observe Jewish customs and teachings, he was to be subject to the penalties with which the laws threatened apostates.

No reference is made in the Novels to any particular canons, but there is a connexion between the Novels and the anti-Jewish sentiment of the Trullan canons.[19] As examples it suffices to think of canon 11, which forbids clerics, under threat of deposition, and laymen, under threat of excommunication, to eat the unleavened bread of the Jews, to have familiar acquaintance with Jews, to receive treatment from Jewish physicians or to bathe with Jews; or canon 33, in which the Armenians' cus-

[16] See Nov. 123.4 (bishops are to be released from servitude by their ordination), 17 (a slave who has been ordained priest may be reclaimed only within one year) and 35 (after tonsure monks may not be appropriated by anyone).

[17] See Nov. 123.13.

[18] See C. 1.9.13; Nov. 146.

[19] See G. Dagron, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle. Introduction historique. Entre histoire et apocalypse," *Traveaux et Mémoires*, 11 (1991) 17-46; see 44sqq.



tom of ordaining as clerics only members of priestly families is condemned as a "Jewish custom."[20]

"Divine commandments" (θεῖα ἐντάλματα), namely canons 63 of the "Apostles" and 67 of the Trullanum, incited Leo to take measures, through Novel 58, against those who produced dishes from blood or consumed them.

In the elimination of the distinction (going back to a constitution of Constantine the Great) between "good" and "evil" magic in Novel 65, no indication has been given of any particular ecclesiastical prescription, but the nature and description of the prescribed penalty would suggest that this Novel was drawn up under the influence of canons 65, 72 and 83 of Basil the Great, 3 of Gregory of Nyssa and 61 of the Trullanum, which treat sorcerers the same as idolaters. This Novel contains the order that whoever is unmasked as a sorcerer, even if he alleges to heal bodies or to ward off bad harvests, should be subject to the most severe penalties, namely those with which apostates were threatened.[21]

By Novel 73 clerics as well as laymen were strictly fordidden to cohabit with a woman in the gallery of a church. Hereby canon 97 of the Trullanum, expressly cited in the Novel, was given the force of law.

Marriage with the betrothed of another man who was still alive was defined in the Trullan canon 98 as adultery. Hereby the indissolubility of betrothal was to a certain extent affirmed, though this had no basis in the secular legislation of the time, since the dissolution of a betrothal without reason incurred only fines according to a constitution of Emperors Leo I and Anthemius (of 472).[22] Referring to the contradiction of these two regulations, Leo ordered in Novels 74 and 109 that a betrothal might be solemnly blessed only if the man had reached his fifteenth year and the woman her thirteenth. Dissolution of a betrothal made in this way, i.e. by ecclesiastical blessing, was then no longer possible and was treated as dissolution of a marriage.

[20] See also the address by the Council Fathers to the Emperor, from which it is clear that the main goal of the Council was the elimination of the remnants of heathen and Jewish "perversity" (Joannou, I,1 [1962], p. 109,16sqq.). See further canon 8 of Nicaeanum II (ibidem, p. 261sqq.).

[21] For the notion of Church Fathers that sorcery was a form of apostasy, see Sp. Troianos, "Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit," in *Fest und Alltag in Byzanz*, Munich, 1990, 37-51, 184-188; see 45.

[22] See C. 5.1.5. This law supplemented an ealier constitution of the Emperors Diocletian and Maximian (C. 5.1.1, a. 293).

According to the Justinianic Novel 123.20 presbyters and deacons were to be deposed for giving false evidence in criminal cases and to be subject to secular penalties. If on the other hand they gave false evidence in civil cases, they were to be excommunicated and to be confined to a monastery for three years. In the proem to Novel 76, Leo stated that this prescription deviated from the Apostolic commandements (canon 25 of the "Apostles"), which threatened clerics who gave false evidence under oath in general with deposition,[23] and he ordered that priests who committed perjury — regardless in what matter — were to be deposed. False evidence which was not given under oath was to be punished less severely, namely by three years' excommunication and strict "confinement in a monastery."

The disagreement between the civil and ecclesiastical legislation as regards clerics who ran secular businesses[24] induced Leo to issue Novel 86, through which he prescribed that clerics who appeared as attorneys before court or carried on monetary transactions should first be punished with excommunication and suspension for a limited time and, in the case of repetition, with deposition.

In a similar manner, a law which contradicted the "God-imparted decree of the Holy Apostles" was modified by Novel 87. By Justinianic legislation,[25] clerics who devoted themselves to playing dice were punished with three years' suspension and confinement in a monastery, whilst canons 42 and 43 of the "Apostles" prescribed deposition. According to Leo's Novels they were first to be excommunicated and confined in a monastery for three years, and if they relapsed, they were to be deposed for good. Three other of Leo's Novels, 90, 91 and 96 also served to harmonise civil and ecclesiastical law as regards the canonical consequences of a third marriage and concubinage as well as the punishment for grave-violation and grave-robbing. Entering into a third marriage is disallowed by the sacred canons, which according to the text

23 "Τὰ πρὸς τοὺς θεοκήρυκας, λέγω δὲ πρὸς τοὺς θείους ἀποστόλους, ἀναφερόμενα θεῖα θεσπίσματα ἱερεῖς μὴ εὐορκεῖν ἐλεγχομένους ἀπογυμνοῦσι τοῦ ἱεροῦ ἀξιώματος" (Noailles-Dain, p. 267, 4-6).

24 See Justinian's Nov. 123.6, which threatened clerics who devoted themselves to such businesses only with fines, and canons 6, 20 and 81 of the "Apostles" (to which Leo referred) which prescribed deposition.

25 See Nov. 123.10.



of Novel 90 were not observed by the secular legislator.[26] At the basis of this remark were certainly canons 3 of the Council of Neocaesarea, 1 of the Council of Laodicea and 4, 50 and 80 of Basil the Great — all confirmed by canon 2 of the Trullanum — which prescribed in this case excommunication of both spouses for a limited time.

It was an offence to statecraft that the secular law allowed concubinage, wrote Leo in Novel 91[27] — presumably under the influence of the canons of the Church Fathers regarding lechery,[28] to which (according to the opening prohibition of Novel 89) concubinage was considered tantamount.

Canons of the Church Fathers, confirmed by the Trullanum, were also behind the issue of Novel 96, by which acts of profanation of graves were punished. According to canon 66 of Basil the Great, violators of graves were to be subject to ten years' excommunication, whilst Gregory of Nyssa, in his canon 7, considered as punishable only grave-robbery entailing the exhumation of corpses, but not the simple removal of stones. By secular law the violation of graves was punished by the death sentence or by deportation to an island, depending upon the social status of the guilty one.[29] Because the secular laws did not recognise the illegality of certain acts,[30] the Emperor intervened and ordered that acts of violation of graves should bring at first mild penalties. But if the perpetrator relapsed, he was to be thrashed and shorn.

In the cases cited above, the Emperor based his legislation either on the canons of the Trullanum themselves — even if he did not always quote them expressly but only alluded to them occasionally — or on

26 "(...) μάλιστά γε καὶ πολιτικοῦ νόμου, οὐκ οἶδ' ὅπως, μὴ συμφωνεῖν ἐθελήσαντος τῷ δόγματι τοῦ Πνεύματος, ἀλλὰ μέμψεως ἀφέντος τοὺς μέχρι τῆς δευτέρας γαμικῆς μὴ στέρξαντας κοινωνίας" (Noailles-Dain, p. 299, 9-12).

27 "Οὐκοῦν οὐδὲ ταύτην τοῦ νομοθέτου τὴν διαμαρτίαν ὑβρίζειν τὴν ἡμετέραν πολιτείαν ἐῶμεν, ἀλλ' ὁ μὲν ἀΐδιον ἐχέτω σιγήν, ἡμῖν δ' ἀπαγορεύεται κατὰ τὰ θεῖα καὶ πρέποντα χριστιανοῖς ἐντάλματα ἡ τοιαύτη ὕβρις οὐ μόνον τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ τῆς φύσεως" (Noailles-Dain, p. 301, 3-6).

28 See canon 26 of Basil the Great: "Ἡ πορνεία γάμος οὐκ ἔστιν, ἀλλ' οὐδὲ γάμου ἀρχή· (...)" (Joannou, II, p. 127). Further see canons 59 of Basil the Great and 4 of Gregory of Nyssa (ibidem, p. 146 and 212sqq.).

29 See D. 47.12.8 and 11; C. 9.16.5. Cf. R. Rilinger, *Humiliores-Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, Munich, 1988, p. 260sqq.

30 "Ἃ δὲ (scil. ἁμαρτήματα) μὴ ὁλοσχερῶς ἐστι τῆς πονηρίας, ἀλλ' ἔχει καί τινα μῖξιν φυσικῆς τυραννίδος, ταῦτα τοῖς κατὰ μέτρον τῆς ἐν τῇ φύσει δυνάμεως κρίνειν προαιρουμένοις συγγνώμης οὐκ ἀποτεύξεται" (Noailles-Dain, p. 315, 19-22).

those canons which had been confirmed in canon 2 of this Council, namely canons of the "Apostles," of local councils and Church Fathers. In other words, these were canons which were not amongst those given equal status with imperial laws as prescribed by Justinian in the first chapter of Novel 131. This Novel had bestowed force of law only on those canons which had been issued by the first four Councils, called ecumenical Councils in the text of the Novel;[31] and consequently, the canons of the Trullanum (including those which this Council confirmed) were not capable of modifying earlier imperial laws, not to mention abrogating them.

It was this legal situation that induced Emperor Leo to take up the regulations of several canons in his Novels, in order either to eliminate contradictions between the laws and the canons, according to the import of the latter, or else to harmonise earlier imperial legislation (going back mostly to Justinian) with the Trullan "codification" of canonical sources.[32] Furthermore, he got the passage incorporating the Justinianic Novel 131.1 (concerning the equal status of laws and canons as mentioned above) interpolated in his codification in 60 Books, with the addition of the ecumenical Councils convoked after the fifth century — consequently also the Council in Trullo, which in the conception of the time passed as a continuation of the Sixth Council.[33]

---

31 See Sp. Troianos, "Nomos und Kanon in Byzanz," *Kanon* 10 (1991) 37-51; see 37sqq.

32 See Troianos, "Ἡ Πενθέκτη" (as in n. 1), p. 243.

33 See the passage in the Basilika, 5.3.2, in the edition of H. J. Scheltema - N. van der Wal, *Basilicorum libri LX*. Series A, I, Groningen 1955, p. 141: "Θεσπίζομεν τοίνυν τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας τοὺς ὑπό τῶν ἁγίων ἑπτὰ συνόδων ἐκτεθέντας ἢ βεβαιωθέντας, τουτέστι τῆς ἐν Νικαίᾳ (...) καὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει (...) καὶ τῆς ἐν Ἐφέσῳ πρώτης (...) καὶ τῆς ἐν Χαλκηδόνι (...), πρὸς δὲ ταύταις τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει τὸ δεύτερον, δι᾽ ἧς Ὠριγένης μετὰ τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων καὶ ἕτεροί τινες δυσσεβεῖς παρεδειγματίσθησαν, καὶ ἔτι τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει τὸ τρίτον, ἥτις διαφόρους αἱρέσεις θριαμβεύσασα τὰ τῶν προγενεστέρων ἐπέχειν ἁγίων συνόδων θεῖα δόγματα ἐπεκύρωσεν, καὶ ἐπὶ πάσαις τῆς ἐν Νικαίᾳ τὸ δεύτερον, ἐξ ἧς οἱ κατὰ τῶν ἁγίων εἰκόνων λυττήσαντες ἐξ ἴσου τοῖς προλαβοῦσιν αἱρετικοῖς τῆς καθολικῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ἀπεκηρύχθησαν· τῶν γὰρ προειρημένων ἁγίων συνόδων τὰ δόγματα καθάπερ τὰς θείας γραφὰς δεχόμεθα καὶ τοὺς κανόνας ὡς νόμους φυλάττομεν, (...)."

Vittorio Peri

# Le Chiese nell'Impero e le Chiese "tra i Barbari"

## La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana

A Roma, dove c'è un quartiere detto Trullo, può suonare un po' meno esotica che altrove la denominazione del concilio dell'anno 692, che prende appunto il nome dalla sala chiamata Trullo (cioè: "La Cupola") del palazzo imperiale di Bisanzio, ove si svolse. Può comunque creare ugualmente un'impressione, almeno iniziale, di sorpresa l'odierna celebrazione di fatti tanto lontani nel tempo e spesso sbiaditi perfino nella memoria storica degli specialisti. Può magari insinuarsi uno smaliziato interrogativo critico: non si tratterà principalmente di un pretesto culturale, da accostare al ripetersi sempre più frequente di celebrazioni centenarie e giubilari di figure e di momenti del passato, sia ecclesiastico che profano? Non vi sono forse problemi più urgenti e più vitali su cui attirare e concentrare la pubblica attenzione?

Altri problemi certo non fanno difetto, come non mancano santi più moderni da iscrivere accanto a quelli antichi nel millennario santorale liturgico quotidiano della Chiesa, onde proporre esempi ispiratori più vicini alla conoscenza e alla meditazione di tutti i fedeli. Tuttavia la vita storica e collettiva della Chiesa, chiamata a custodire integra la propria misteriosa identità nel tempo, ha conosciuto nel suo passato episodi così salienti e così marcanti, da non poter risultare privi di ripercussioni, positive o negative, sulla sua vicenda successiva, compresa l'epoca attuale e i tempi a venire. Anche il Popolo di Dio in marcia verso la Gerusalemme definitiva, analogamente al popolo ebraico e a tutti i popoli e a tutte le nazioni nel loro percorso storico e culturale, conosce eventi e date capaci di trasformarsi in simboli per la sua coscienza e degni pertanto di commemorazione periodica.

Tale costume, a vero dire, appariva finora più caratteristico della Chiesa d'Oriente, che ha iscritto per prima nel suo ciclo festivo annuale eventi storici di risonanza sociale, come il recupero del Legno della vera Croce o la restaurazione solenne del culto delle Sacre Iconi. Quanto alle istituzioni civili e profane, la celebrazione periodica di eventi salienti

della storia collettiva appare più familiare alle ideologie moderne ed agli Stati nazionali contemporanei che nell'*ancien régime* occidentale.

La Chiesa Cattolica, grazie ai Papi dell'ultimo secolo, ha sempre più spesso colto le occasioni centenarie, per evocare i grandi concili ed i Padri e Dottori di irradiamento più universale. Tale riappropriazione e tale rilancio della Tradizione acquistano un alto valore ecumenico, quando oggettivamente ripartono dalle tappe decisive di un'esperienza ecclesiale vissuta in comune, come ad esempio è avvenuto per il millennario del battesimo della Rus' o per il copatronato europeo affidato ai santi Cirillo e Metodio.

Merita quindi d'essere rivisitato insieme, alla luce delle nuove ricerche storiche e nel contesto di una problematica ecclesiologica attuale, anche il concilio *in Trullo*, lontano da noi tredici secoli. In esso emerge infatti in tutta la sua serietà, con largo anticipo sulla consumazione dello scisma tra Occidente ed Oriente risalente all'XI secolo, il problema posto dalla territorialità ecumenica come quadro indispensabile per l'esercizio della giurisdizione collegiale dell'episcopato, in vista del regolare mantenimento dell'unità della Chiesa e della sua comunione visibile. Nessuno vorrà negare che si tratta di un problema attuale e tuttora per larga parte irrisolto.

* * *

Una analisi storica, prima che canonistica, dei 102 canoni del concilio *in Trullo* e della situazione ecclesiastica, che l'imperatore Giustiniano II sollecitava con energia la Grande Chiesa a regolamentare con essi, offre una chiave di lettura magari insolita, ma privilegiata, per meglio comprendere la genesi di una tensione destinata a crescere fino alla rottura tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente. Questa scoppierà nella drammatica crisi dell'iconoclastia e sarà superata solo parzialmente — e cioè sul piano dogmatico, ma non su quello della disciplina canonica generale e della ripartizione territoriale della giurisdizione ecclesiastica universale — nel concilio di Costantinopoli del 787, settimo ecumenico. Le sue premesse appaiono tuttavia evidenti già nelle situazioni e nelle vicende, che hanno preceduto ed hanno seguito il concilio quinisesto.

Il concilio Trullano si pone come un tentativo di revisione, di razionalizzazione e di aggiornamento del diritto canonico tradizionale. Questo, nel suo complesso, viene recepito (δέχομαι)[1], rinnovato (ἀνανεόω)[2] e confermato (κυρόω)[3]: reso cioè valido ed obbligatorio per tutte le Chiese dell'Ecumene, mediante il richiamo alle antiche consuetudini "apostoliche", che ciascuna di esse professava di rispettare, sia in forza dei canoni dei precedenti concili non semplicemente locali (σύνοδοι τοπικαί) sia per le norme fatte risalire ai Padri della Chiesa.



I codici di Teodosio e di Giustiniano avevano accolto ed iscritto in modo formale nel diritto pubblico dello Stato buona parte di tali leggi e norme ecclesiastiche, che nel 692 il concilio celebrato a Costantinopoli si ritenne semplicemente chiamato a raccogliere in un organico *Corpus canonum Ecclesiae*. In realtà sarebbe più rispondente alla realtà dire *Ecclesiae Orientalis*, anche se al momento dell'indizione e della sanzione imperiale, e cioè prima delle prevedibili ed irremovibili riserve di quattro Papi romani, i suoi promotori lo avrebbero più volentieri concepito e presentato come *Corpus canonum Ecclesiae universalis*. Tale sarebbe stato infatti se tutte le Chiese lo avessero adottato ed applicato integralmente come risultato di un concilio ecumenico, assimilabile sotto ogni profilo canonico e tradizionale ai sei concili ecumenici precedenti. Ma così non fu, come dimostra in modo inconfutabile il titolo ordinale di settimo, ritirato dalle Chiese in modo unanime al concilio iconoclastico di Hieria del 754 e, sempre in modo concorde, riconosciuto invece definitivamente al concilio ecumenico del 787 nel concilio di Costantinopoli dell'879/80.

La redazione e la disposizione dei 102 canoni mostra con chiarezza come esse non riflettano una discussione conciliare avvenuta tra i vescovi, ma risalgano piuttosto ad un comitato ristretto di esperti, che si vide affidato tale compito e lo portò a termine sulla base di alcuni tradizionali principi canonici concernenti la struttura costituzionale della Chiesa e pertanto sussunti come presupposti tradizionali ed indiscutibili.

Essi si potrebbero così sintetizzare: 1) la ripartizione geografica delle Chiese in tutta l'area del mondo abitato e civile (Ecumene), ammessa da ciascuna di esse come legge derivante dagli Apostoli e dai Padri fondatori; 2) la corrispondenza di ogni diocesi ad una comunità civile organizzata, facente capo ad una sede urbana, in cui un solo vescovo era respon-

[1] *Concilium Trullanum*, can. 2 (P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.)*, t. I,1, *Les canons des conciles oecuméniques* (= Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, *Fonti*, fasc. IX), Grottaferrata (Roma) 1962, 121.

[2] *Conc. Trull.*, can. 8, 25, 36, 49 (Joannou, 135, 155-156, 170, 187).

[3] *Conc. Trull.*, can. 2 e 81 (Joannou, 121 e 218).

sabile della comunità ecclesiale vivente sul territorio e doveva coestenderla, con la diffusione della fede e la celebrazione sacramentale del culto, a tutti i membri della locale comunità civile ed etnica; 3) l'inserzione visibile di tutte queste Chiese territoriali in un tessuto geografico e canonico più ampio e piramidale, che, attraverso i legami con una metropolia e poi con un'eparchia, giungesse ad un patriarcato e, tramite questo, al vertice pentarchico ordinalmente costituito, così da essere in grado di assicurare in ogni momento e ad ogni membro della Chiesa la comunione, visibile e gerarchica, di tutte le Chiese sorelle nell'unica Chiesa, santa ed apostolica, fondata da Cristo ed estesa a tutta la terra degli uomini.

L'organizzazione civile e legale dello Stato cristiano assicurava il funzionamento regolare delle strutture ecclesiastiche, che la Chiesa cattolica si era data in tutte le città, province e regioni dell'Impero. La distribuzione geografica delle sedi episcopali urbane, comprensive ciascuna di una popolazione e di un territorio bene definiti, risultavano coestese, secondo un'antica ed autonoma gerarchia ecclesiastica, a tutta la superficie civile ed amministrativa dello Stato romano cristiano. La teologia politica di tale Impero — provvidenziale, unico, perpetuo ed ecumenico — considerava le sue istituzioni ed i suoi ordinamenti in armonica sintonia con la nota costituzionale originaria di cattolicità, propria dell'unica Chiesa di Cristo.

Perseguendo l'attuazione piena e visibile della sua comunione, essa uniformava di fatto la τάξις ecumenica delle Chiese esistenti e la gerarchia dei corrispondenti poteri ecclesiastici alle *dignitates* riconosciute per legge alle singole città ed autorità civili dello Stato. Come quelle, le riteneva stabili, e non riformabili nel diritto, se non mediante una solenne procedura conciliare ecumenica, tale da prevedere, al suo inizio e alla sua fine, la sanzione dell'autorità sovrana imperiale. Si formò e s'impose la convinzione, nutrita da un'esperienza pratica lunga e generalizzata, che i confini della cattolicità reale della Chiesa dovessero coincidere con i confini politici dello Stato imperiale e che soltanto in essi dei cristiani potessero praticare in modo pubblico e tutelato, come uomini e come cittadini, un culto ed un'etica cristiana, rispettosa delle norme canoniche. Ciò era invece ritenuto impossibile in società "barbariche", e cioè al tempo stesso pagane per fede religiosa ed estranee al modo di vita tipico della civiltà e della cultura greco- romana.

* * *



Tra il V e il VII secolo, la situazione storica e sociologica, che si era venuta creando sia in Occidente che in Oriente, aveva sollevato per le Chiese difficoltà pastorali di tipo inedito, del tutto diverse da quelle che esse avevano conosciuto e superato nei secoli precedenti.

Vuoi al tempo delle persecuzioni e della clandestinità che nell'epoca dell'ottenuta libertà pubblica della Chiesa, le strutture e le istituzioni civili dell'Impero mantenevano fondamentalmente la propria stabilità e garantivano così un ordine, di cui anche l'organizzazione comunitaria della Chiesa aveva beneficiato, per esistere e per diffondersi.

Il successivo periodo di crisi attentò in modo profondo a detto ordine costituito, come è bene noto agli storici dell'epoca altobizantina[4]. Quello che qui interessa rilevare è il modo in cui tale situazione risulta, per così dire, fotografata in diversi canoni del concilio *in Trullo*, e precisamente nei canoni 2, 8, 17, 18, 20, 25, 30, 35, 37 e 39.

Le scorribande e le incursioni dei "barbari" (ἐπιδρομαὶ τῶν βαρβάρων)[5], (ἔφοδοι βαρβαρικαί)[6], si susseguivano in modo intermittente, ma massiccio e ricorrente (κατὰ διαφόρους καιρούς)[7]. La minacciosa tracotanza di popolazioni ancora pagane (ἐθνικὴ ἐπήρεια)[8] portava nei casi più estremi all'occupazione permanente dei territori ed alla loro dominazione (ἐθνικὴ δουλεία)[9] sulle antiche province, sottratte alla sovranità imperiale, e sulle Chiese, che vi si erano floridamente impiantate. Numerosissime

---

[4] Cf. Ch. Diehl, "La transformation de l'Empire byzantin au VIIe siècle", in Ch. Diehl - Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris 1944, 211-235; P. Charanis, "Some remarks on the Changes in Byzantium in the Seven.th Century", in *Mélanges G. Ostrogorsky*, I (= Зборник Радова Визанолшкого Института, VIII, 1), Beograd 1963, 71-73; G. Ostrogorsky, "The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century", in *Zur byzantinischen Geschichte. Ausgewählte kleine Schriften*, Darmstadt 1973, 80-98; *Studien zur 7. Jahrhundert im Byzanz. Probleme zur Herausbildung des Feudalismus*, hrg. von H. Köpstein - F. Winkelmann (= Berliner Byzantinistische Arbeiten, 47), Berlin 1976; F. Winkelmann, H. Köpstein, H. Ditten, I. Rochow, *Byzanz im 7. Jarhhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus* (= Berliner Byzantinistische Arbeiten, 48), Berlin 1978; A. A. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, voll. I-V, Amsterdam 1968-1980; in particolare l'ultimo volume.: *Justinian II., Leontios and Tiberius. 685-711*, 41-56.

[5] *Conc. Trull.*, can. 8 e 18 (Joannou, 135 e 149).

[6] *Conc. Trull.*, can. 37 e 39 (Joannou, 171 e 173).

[7] *Conc. Trull.*, can.37 (Joannou, 171).

[8] *Conc. Trull.*, can. 37 (Joannou, 171).

[9] *Conc. Trull.*, can. 39 (Joannou, 173).

città (πλεῖσται πόλεις)[10] — e, di conseguenza, altrettante diocesi — restavano alla mercé di genti senza legge (ἄνομοι)[11], al punto di mettere in forse o di impedire il regolare esercizio dei diritti ecclesiastici (τὰ ἐκκλησιαστικὰ δίκαια)[12], quando non pregiudicavano addirittura lo svolgimento della vita ecclesiale e l'ulteriore sussistenza organizzata di cristiani nelle regioni a rischio. Intere città e centri abitati venivano fisicamente abbandonati e distrutti.

Ne derivava una estesa situazione di precarietà e di disordine sociale e canonico, sia per le Chiese investite direttamente dall'ondata bellica e dalla marea migratoria, sia per quelle che, entro i confini ridotti dell'Impero, subivano i contraccolpi di massicci esodi di ecclesiastici e di popolazioni cristiane, esuli dalle loro sedi originarie.

Il caso più clamoroso e significativo, fra quelli specificamente attestati dai canoni del concilio Trullano, appare quello dell'arcivescovo di Constantia Giovanni, primate di Cipro, che le incursioni arabe e la distruzione della sua città nel 648 avevano costretto all'esodo con numerosi fedeli, mediante un disastroso trasferimento dall'isola all'eparchia dell'Ellesponto. Nel nuovo insediamento Giustiniano II aveva ottenuto che il concilio considerasse avvenuta la traslazione — con modalità sconosciute agli antichi usi e canoni, specialmente per l'inesistenza di una continuità territoriale e di un'unità di giurisdizione patriarcale tra la prima e la seconda diocesi — di tutti i privilegi tradizionali della sua sede metropolitana autonoma di Constantia alla diocesi continentale della Nuova Giustinianopoli, eretta *ex novo* nella parte occidentale dell'Asia Minore. In virtù dell'insolito trasporto di diritti ecclesiali e giurisdizionali, comunemente considerati connessi in modo irreformabile con l'area geografica cipriota, egli era chiamato ad essere il primate (προεδρεύειν) di tutti i vescovi dell'eparchia esistente tradizionalmente nell'Ellesponto, compreso quello dell'antica sede metropolitana di Cyzicos[13].

Altri cambiamenti ed innovazioni, evidenti se verificati sull'antica ed immutabile τάξις tradizionale della Chiesa universale, sancita dai concili ecumenici per ciascuna Chiesa dell'Impero, avvenivano in modo ancor più pragmatico e meno formale. Sotto la spinta di necessità storiche, essi

[10] *Conc. Trull.*, can. 37 (Joannou, 171).
[11] *Conc. Trull.*, can. 37 (Joannou, 171).
[12] *Conc. Trull.*, can. 37 (Joannou, 171).
[13] *Conc. Trull.*, can. 39 (Joannou, 173-174).



introducevano *via facti* dei mutamenti, che a lungo andare potevano rivelarsi anche di diritto e di principio.

Il concilio Trullano fornisce anche altri esempi del processo allora in corso. Se un vescovo aveva esercitato per oltre trent'anni il proprio governo pastorale e la propria giurisdizione su parrocchie di campagna o in villaggi canonicamente non di sua pertinenza, senza fare ricorso a metodi prevaricatori e violenti e senza suscitare rimostranze e contestazioni, il concilio aveva sanato l'irregolarità ecclesiale della situazione, stabilendo che egli vi conservasse in modo definitivo e legittimo la propria autorità episcopale[14]. I confini territoriali immutabili delle originarie giurisdizioni episcopali ne riuscivano ovviamente alterati con una procedura non prevista dai canoni e dalla tradizione comune di tutte le Chiese.

Un caso analogo appare anche dalle modifiche attestate dal canone concernente il rinvio o la coabitazione in continenza delle mogli dei preti uxorati. Disposizioni innovative venivano introdotte nella disciplina canonica propria del clero di una Chiesa in materia di celibato ecclesiastico per dei sacerdoti, che risultavano di fatto trasferiti alla giurisdizione di un'altra Chiesa e sottoposti al suo differente costume canonico[15].

Il problema, sentito come il più grave, non era infatti rappresentato dai vescovi e dai chierici, che, in circostanze calamitose e precarie, continuavano ad esercitare come potevano il proprio ministero in un territorio invaso o esposto ad incursioni.

Considerando il ripetersi di tali difficoltà, il concilio quinisesto ridusse, per esempio, ad annuale la frequenza semestrale consuetudinaria del sinodo metropolitano, già fissata dal primo concilio di Nicea; e lasciò al metropolita la facoltà di determinare di volta in volta la località dell'eparchia, in cui i πρόεδροι delle Chiese avrebbero dovuto convenire[16].

Lo stato di necessità, deciso da una comunità o soggettivamente valutato dai membri del personale ecclesiastico, produceva in molte Chiese, esposte alla pressione e al dominio dei nuovi popoli, non ancora visti con fede come potenziali e futuri cristiani, la frequente fuga del clero e il conseguente insediamento degli esuli in diocesi della cristianità ancora libera. Qui vescovi e sacerdoti erano comprensibilmente tentati di continuare ad esercitare il proprio ministero anche in forme non previste dalle

[14] *Conc. Trull.*, can. 25 (Joannou, 155-156).
[15] *Conc. Trull.*, can. 30 (Joannou, 160-161).
[16] *Conc. Trull.*, can. 8 (Joannou, 135-136).

consuetudini e dai canoni. Spesso finivano per farlo, non in un modo saltuario e provvisorio, e cioè finché persistesse il motivo o il pretesto (πρόφασις)[17] della necessità, da loro invocato per giustificare l'abbandono (ἀναχώρησις)[18] del proprio posto e dovere pastorale, ma in modo stabile e definitivo[19]. Dei vescovi insegnavano allora pubblicamente nelle diocesi in cui si erano rifugiati[20]. Dei sacerdoti si facevano incardinare dagli Ordinari del luogo, senza sollecitare un previo consenso, né esibire un'autorizzazione dimissoria scritta (ἔγγραφος ἀπολυτική)[21] del proprio vescovo, ponendosi in tal modo in una condizione canonica di insubordinazione (ἀνυπότακτοι)[22].

Non era insolito il caso di un metropolita, che alla morte di uno dei suoi suffraganei si appropriasse, in tutto o in parte, dei beni di quella Chiesa, o li rivendicasse, invece di affidarli in gestione, come d'uso, al presbiterio locale fino alla nuova nomina episcopale. Una situazione irregolare di questo genere, riconosce lo stesso concilio Trullano, era talvolta favorita, se non determinata, dal fatto che un'intera diocesi era rimasta priva non solo del vescovo, ma anche di un presbiterio organizzato[23].

Il concilio, con i canoni citati, intendeva provvedere (οἰκονομεῖν)[24] a tali situazioni anomale, emanando delle sanzioni e delle sanatorie, ispirate le une e le altre dalla preoccupazione che non venissero lesi o diminuiti, sul piano formale, i diritti e le prerogative di tutte le Sedi e quelli personali di tutti i vescovi, sia di quelli rimasti a capo delle diocesi occupando la propria cattedra, sia di quelli, che non potevano esercitare in modo normale i propri poteri ecclesiastici, per la presenza o l'incombenza dei "barbari" nella diocesi.

Per questi ultimi, anche quando le circostanze impedivano il raggiungimento della propria Sede e l'intronizzazione canonica nella Chiesa per cui erano stati consacrati, il concilio dispone che debbano poter agire canonicamente per tutti i fedeli, soggetti per appartenenza territoriale

[17] *Conc. Trull.*, can. 18 (Joannou, 149).
[18] *Conc. Trull.*, can. 18 (Joannou, 149).
[19] *Conc. Trull.*, can. 18 (Joannou, 149).
[20] *Conc. Trull.*, can. 20 (Joannou, 152).
[21] *Conc. Trull.*, can. 17 (Joannou, 149).
[22] *Conc. Trull.*, can. 17 (Joannou, 148).
[23] *Conc. Trull.*, can. 35 (Joannou, 169).
[24] *Conc. Trull.*, can. 30 (Joannou, 161).



alla loro diocesi, e poter esercitare pienamente le prerogative dell'autorità primaziale pertinente al rango della loro Sede[25].

La decisione si ispirava al principio, tradizionale ed ineccepibile, che uno stato esterno di necessità può impedire o sospendere l'osservanza di una legge di vigore perpetuo ed universale secondo la ἀκρίβεια, ma non secondo l' οἰκονομία. Non teneva però conto del fatto che mentre la frequenza e l'entità dell'eccezione veniva così ammessa come regola abituale, si introduceva un'innovazione canonica, in forza della quale l'esercizio del potere episcopale poteva concepirsi sussistente anche in forma indipendente dalla residenza del vescovo nella sua Sede e senza alcun contatto effettivo e costante con il gregge presente nel territorio. Si giunse anzi a teorizzare che i diritti personali del vescovo di una Chiesa, tra cui quello principale delle sacre ordinazioni, rimanevano integri perfino in casi in cui non esisteva più fisicamente la comunità locale di fedeli, a cui essi erano riferiti ed ordinati. Lo *status* giurisdizionale dei futuri vescovi titolari, successivamente ammesso dalle Chiese, trova la sua prima configurazione canonica generalizzata nel concilio Trullano.

La distinzione, introdotta dal concilio quinisesto tra due diversi regimi canonici proposti rispettivamente all'osservanza delle Chiese dell'Impero e delle Chiese "tra i barbari", mirava a salvaguardare in via di principio il valore delle norme canoniche tradizionali e comuni per tutte le Chiese. In realtà essa riposava su di un giudizio storico della situazione in atto, trasformata in assunto ecclesiologico pregno di conseguenze non solo occasionali e contingenti. Appariva infatti sottintesa e scontata la proposizione teologica che la comunione visibile, prescritta per Tradizione a tutte le Chiese del mondo in ogni tempo (e pertanto anche nelle epoche storiche di transizione, segnate da sconvolgimenti etnici e sociologici e da trasformazioni sociali, civili e politiche) fosse realizzabile in modo ecclesiologicamente pieno esclusivamente tra le Chiese comprese nei confini politico-militari dell'Impero cristiano. Le note di unità e di cattolicità, costituzionali secondo il simbolo apostolico per l'unica Chiesa di Cristo, si presumevano cioè effettivamente realizzabili soltanto entro le frontiere geopolitiche di un unico Stato, definibile come quello del cristianesimo ortodosso e reale. La sua storica organizzazione civile e culturale si riteneva il sistema politico cristiano κατ' ἐξοχήν, e quindi

[25] *Conc. Trull.*, can. 37 (Joannou, 171-172).

esemplare, definitivo ed immutabile, per l'astoricità perenne dei valori fondamentali ai quali si ispirava[26].

* * *

La soluzione adottata dal concilio Trullano, pur dichiarandosi teologicamente conservatrice e volendosi eminentemente pastorale e pragmatica, riposava tuttavia su alcuni assiomi ecclesiologici, cui le mutate situazioni storiche del VII secolo attribuivano un potenziale valore di innovazione ed implicavano perciò conseguenze destinate ad assumere col tempo grande rilevanza.

Il concilio infatti mirava a salvaguardare sul piano ideale e del diritto la tradizionale esigenza della cattolicità gerarchica di un'unica Chiesa diffusa in tutta l'Ecumene. Di fatto però introduceva due ambiti ecclesiastici distinti, nei quali doveva realizzarsi, secondo le consuetudini e le norme canoniche esistenti, una comunione canonica universale, che la Tradizione prescriveva come visibile, unitariamente organizzata, gerarchica, e continua nel tempo grazie alle successioni apostoliche.

Il primo di questi ambiti, e cioè quello costituito dalle Chiese rimaste comprese nel sistema civile e politico dell'Impero, veniva considerato dal Legislatore conciliare l'ambito reale. Il secondo, e cioè quello che, con estrema varietà di situazioni, abbracciava le antiche Chiese della τάξις imperiale rimaste "tra i barbari", appariva invece esistente solo di diritto e in modo potenziale, virtuale. Era pertanto destinato a rimanere ideologico e precario, almeno finché fosse stato riaffermato su quelle regioni e su quei popoli il potere politico dell'Imperatore cristiano. La scelta, fatta dal concilio *in Trullo* con intenzione "ecumenica" — aspirando cioé a restare per sempre valido per tutte le Chiese —, corrispondeva in effetti ideologicamente ad una riduzione territoriale e ad una subordinazione politica di quella stessa cattolicità canonica e gerarchica, che secondo la Tradizione aveva riaffermato come necessaria ed indispensabile. La possibilità stessa di un'espansione reale tra tutte le Chiese dell'Ecumene

[26] Cf. V. Peri, "Iglesias locales y catolicidad en el primero milenio", in *Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca, 2-7 abril de 1991*, edd. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Salamanca 1992, 125-164; Id., "La Chiesa di Roma e le missioni 'ad gentes' (sec. VIII-IX)", in AA. VV. *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano 1991, 568-639.



veniva vincolata rigidamente a tutte le forme consuetudinarie e giuridiche, che essa aveva fino allora assunto in un determinato Stato, che, sul piano storico, restava uno dei tanti Stati allora esistenti al mondo, anche se la sua ideologia politica lo considerava allora l'unico ammissibile come tale per tutta l'umanità e destinato a durare per sempre per diritto divino.

Al concilio quinisesto, tenutosi sul declinare del VII secolo nella capitale di un Impero bizantino costretto dai popoli confinanti in frontiere sempre più anguste, suonava ancora evidente e scontata l'affermazione che una piena comunione liturgica, dogmatica e disciplinare potesse realizzarsi compiutamente soltanto tra le comunità ecclesiali rimaste incluse nella τάξις ecclesiastica antica. In prospettiva, ciò equivaleva ad ammettere che la perfetta unità canonica e gerarchica non poteva concepirsi ed attuarsi se non nell'ambito di una civiltà e nei confini politici ed amministrativi di un Impero storico. Questo, pur restando idealmente aperto ed esteso a tutto il mondo abitato e a tutti i tempi futuri, per il diritto vigente e per la teologia politica in esso dominante, nella realtà diventava tuttavia ogni giorno più circoscritto e ridotto.

La progressiva affermazione, nell'area continentale e mediterranea dell'antica *Respublica* imperiale, di nuovi Stati nazionali — come l'Armenia, la Georgia, l'Etiopia — e di altri imperi — come quello persiano, arabo, franco, bulgaro, serbo, russo e infine ottomano — comporterà via via la sussistenza e la diffusione nei confini di tali Stati di Chiese organizzate secondo la struttura canonica tradizionale, ma in modo ovviamente compatibile con i nuovi sistemi di convivenza sociale.

Il fatto mostra da solo il limite ideologico insito nella teologia politica "imperiale" e classica, sussunta e fatta propria dalla Chiesa dei sette concili ecumenici. Per essa, infatti, tali Chiese, poste "tra i barbari" secondo la formale classificazione canonica del concilio Trullano, erano destinate a rimanere per definizione escluse, o più propriamente sospese, dalla piena comunione universale, e perciò destinate ad essere dichiarate prima scismatiche e poi eretiche rispetto alle Chiese del Sacro Impero cristiano, fosse esso denominato in greco "τῶν Ῥωμαίων" o in latino *Romanorum*. Nella considerazione canonica, i loro popoli, anche se cristianizzati, restavano ancora catalogati come ἔθνη o *gentes* e le Chiese esistenti tra loro si stimavano soggette ad un regime canonico speciale, in quanto sussistenti "ἐν τοῖς βαρβάροις ". Gli "empi" (ἄθεοι) capi politici, al cui potere politico esse erano soggette — come in Occidente i Goti, i Longobardi e i Franchi — venivano infatti ritenuti colpevoli di "aposta-

sia" dal sistema statale unitario e provvidenziale dell'unico Impero cristiano, finché non si assoggettavano, almeno formalmente, a rientrarvi o, come si preferiva esprimersi curialmente, finché non "facevano ritorno" nel suo grembo e non accettavano "le redini" della guida dei βασιλεῖς di Bisanzio.

Il concilio *in Trullo* ribadì in modo formale e nominativo che tutti i "privilegi" gerarchici e territoriali di tutte le Sedi episcopali, contemplate espressamente dai τακτικά della Chiesa universale, quali li avevano fissati i primi concili ecumenici e risultavano dalle loro liste episcopali di προκαθεδρία, avrebbero dovuto restare inalienabili e perpetui.

È intuitiva — ma anche ampiamente documentata — l'infinità delle possibili e ricorrenti contestazioni e rivendicazioni di giurisdizione ecclesiastica, primaziale e territoriale, che era fatale insorgessero tra le Chiese viventi sempre "in un luogo e in un tempo" e non nell'astrazione delle ideologie e dei sistemi giuridici e canonici. L'inevitabile causa risiedeva nel continuo mutare storico degli insediamenti etnici, nello spostamento ricorrente dei confini militari e politici, nella trasformazione delle istituzioni sociali, culturali, civili. Si potrebbe purtroppo sostenere con fondamento che le rivalità per la giurisdizione ecclesiastica hanno finora offerto la materia prevalente alla storia della Chiesa. Le ultime vertenze e i loro strascichi più recenti sono troppo noti per dover essere qui richiamati. I gerarchi ecclesiastici, che, in contradditorio, ne sono da oltre un millennio i principali protagonisti, tutti appellandosi alla Tradizione comune, non hanno sin qui dato segno di sospettare quale inveterato equivoco canonico si celi alla radice delle rispettive rivendicazioni e polemiche; e con esse si sia protratto fino ai nostri giorni, sicché, a dispetto di buone disposizioni e di intenzioni meritorie, continua ad impedire una soluzione delle questioni aperte, tale da essere coerente e concorde. Questa rimarrà irraggiungibile, finché l'equivoco non sarà storicamente affrontato ed ecclesiologicamente chiarito nei suoi termini radicali ed i Pastori dell'unica Chiesa non ne avranno preso storicamente e culturalmente critica coscienza.

In modo del tutto fondato, la concezione di una giurisdizione ecclesiastica "ecumenica" si collega con le norme positive espresse dai primi concili ecumenici. Risulta per questa via riferita in maniera diretta e costituzionale all'urbanizzazione e alla distribuzione demografica, civile ed amministrativa raggiunta dalla Chiesa nell'Impero romano cristiano tra il IV e il VI secolo. Tale concezione ecclesiologica e tale quadro geo-



politico rimasero e rimangono soggiacenti, come criterio ispiratore di fondo, al diritto canonico positivo in vigore nelle due Chiese, la cui classica designazione si rifà alle due parti dell'antico Impero, la *pars Orientis* e la *pars Occidentis* della riforma di Diocleziano. La Chiesa Occidentale e la Chiesa Orientale continuano a contraddistinguersi con tale nome anche dopo che la realtà storica, cui inizialmente era fatto puntuale riferimento, e cioè l'Impero ecumenico romano, tanto pagano quanto cristiano, ha da tempo cessato di esistere. Non solo: tutti gli imperi e le monarchie cristiane, che gli sono subentrate nel tempo, fino all'epoca contemporanea, sono intanto scomparsi dalla scena politica mondiale.

La stessa tradizionale divisione binaria della sfera di una giurisdizione episcopale unitaria ed universale, distribuita tra Oriente ed Occidente, ha profondamente cambiato il primitivo significato ecclesiale con la moderna emergenza della dimensione antropica extracontinentale. In ogni caso, il riferimento ad una "cristianità" di tipo antico, bizantina in Oriente e medievale in Occidente, ha perduto l'originario e concreto riscontro, che poteva offrire nel mondo antico come verificabile categoria geopolitica, utile a dare visibilità e concretezza, almeno parziali, all'esigenza della universalità dell'unica Chiesa. La distinzione, sopravvissuta nelle due Chiese, tra vescovi residenziali ed ordinari e vescovi titolari, rivela in modo indiretto, ma palese ed emblematico, il divario che si è prodotto tra la convenzione canonica e la realtà ecclesiale.

Tutti i protagonisti del concilio celebrato a Bisanzio nel 692 (dall'Imperatore che lo volle, ai Padri conciliari che lo approvarono, ai Papi che lo discussero per alcune norme incongrue con la Tradizione custodita dalla Chiesa Romana) condivisero in modo solidale e senza discussione la teologia politica e l'ecclesiologia, sulle quali il concilio fondò la sua opera canonica e legittimò il doppio regime della comunione visibile per le Chiese dell'Impero e le Chiese poste sotto il dominio dei popoli "barbari".

Sembra lecito chiedersi quanto l'intesa "ecumenica", raggiunta allora con tali strumenti concettuali e canonici per fronteggiare le minacce, le quali insidiavano nel VII secolo alcune delle relazioni tra le Chiese, che si giudicavano a Bisanzio indispensabili per mantenere la comunione visibile della Chiesa universale, possa proporsi come modello attuale ed applicabile, senza profonda e concordata revisione, all'odierna ricerca di una piena comunione tra le Chiese. Appare infatti, oggi come sempre, necessario l'unanime raggiungimento di una formula canonica e di una

determinazione giurisdizionale, che risultino insieme tradizionali e praticabili per una ritrovata unione tra Chiese sorelle, perché riferite con realismo tanto all'eredità irrinunciabile del deposito storico unitario che alle condizioni culturali e sociali dell'epoca planetaria, in cui le Chiese debbono attualmente vivere e crescere.

Per quanto auspicabile ed urgente, una risposta non potrà pertanto trascurare neppure una migliore conoscenza critica del concilio conclusosi tredici secoli or sono nella sala detta Trullo del palazzo imperiale di Costantinopoli. Questo concilio appartiene infatti alla Tradizione comune delle Chiese ad un titolo particolare. Meglio di altri concili permette di riflettere sul misterioso ma ineludibile rapporto, che intercorre tra la Rivelazione (e la Chiesa che ne è vivente depositaria), e la vicenda reale degli uomini nel tempo e nello spazio della storia. Nell'Esortazione apostolica *Nobis in animo*, che Paolo VI rivolse il 30 aprile 1974 ai vescovi, sacerdoti e fedeli di tutto l'orbe cattolico (l'Ecumene della Tradizione ecclesiale bizantina), per renderli più sensibili al dovere di assicurare libertà di culto e di religione a tutti gli abitanti della Terrasanta, affermava: "È pur vero che il Cristianesimo è religione universale, non legata ad alcun Paese, e che i suoi seguaci *adorano il Padre in Spirito e verità* (cf. *Gv.* 4,23), ma esso è pure fondato su una rivelazione storica. Accanto alla *storia della salvezza* esiste una *geografia della salvezza*"[27]. Un'ecclesiologia, che si voglia tradizionale e rinnovata in una prospettiva ecumenica, sarebbe destinata a restare incompleta e sterile, quando immaginasse di poter sottacere o evitare i problemi teologici, che inevitabilmente pone alla piena comunione visibile ed universale tra le Chiese il modo di concepire una *storia della salvezza* ed una *geografia della salvezza*, che nessuno nega inerire alla fede stessa nell'Incarnazione del Signore ed appaiono palesi nella Sacra Scrittura e nell'esegesi biblica dei Padri. Il confronto critico sull'uniatismo, estrapolato da tale quadro ecclesiologico unitario e comune, a nostro avviso resta illusorio finchè si attende una soluzione duratura da qualche espediente pragmatico, perseguito, secondo il criterio pessimistico o fatalistico del minor male, con bilaterali composizioni di politica ecclesiastica, giustificabili razionalmente con l'indubbia specificità delle situazioni storiche locali. I problemi che la storia e la geografia della salvezza pongono in ogni epoca alla vita della Chiesa sono connessi, ma non coincidenti, con quelli della storia secolare delle Nazioni e degli Stati; non possono pertanto attendersi da essa delle soluzioni di fatto, automaticamente applicabili alla vita ordinata delle Chiese. Una loro caratteristica saliente è rappresentata infatti dalla universalità anche visibile, della comunione, che è una delle note costituzionali per ogni Chiesa cattolica locale. Assume quindi uno spessore, che comprende, ma sorpassa, la circostanza, l'esortazione che Giovanni Paolo II rivolgeva il 16 giugno 1988 ai membri della Unione Opere per l'aiuto alle Chiese Orientali: "Fate sì che nella coscienza della Chiesa universale rimanga ben vivo il legame tra *la storia* e *la geografia della salvezza*"[28].

[27] Paolo VI, Esortazione Apostolica *Nobis in animo*, del 25 marzo 1974, in *Insegnamenti di Paolo VI. XII (1984)*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1975, 290. Il testo ufficiale latino, fedele ma meno incisivo, è riportato in *Acta Apostolicae Sedis*, 66 (1974), 181.



[28] Giovanni Paolo II, Discorso alla "Riunione Opere per l'aiuto alle Chiese Orientali", del 16 giugno 1988, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. XI, 2 (1988)*, Libreria Editrice Vaticana 1989, 2038.

Peter Landau

# Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht

Das wahrscheinlich im Herbst 691 oder 692 in Konstantinopel versammelte Trullanische Konzil hat bekanntlich 102 Kanones formuliert, die seitdem zu einem Hauptbestandteil des orthodoxen Kirchenrechts geworden sind, so wie das Konzil selbst mit der Bezeichnung "Quinisextum", als ein Teil der Reihe der sieben ökumenischen Konzilien bewertet wird.[1] Jedoch hat diese Versammlung und ihre Gesetzgebung in der abendländischen Kirche niemals volle Anerkennung erfahren; noch in der neuesten Edition "Conciliorum oecumenicorum Decreta" wird das Trullanum nur in einer Anmerkung erwähnt;[2] und dort heißt es in bezug auf die Konzilskanones dieser Versammlung: "de eorum a Romano episcopo adprobatione adhuc disputatur."[3] Demgegenüber ist es überraschend, daß Gratian in seinem Dekretbuch offenbar von einer päpstlichen Approbation der Kanones des Trullanum durch Hadrian I. ausging, indem er einen Satz aus dem Brief dieses Papstes an Patriarch Tarasius von Konstantinopel mit folgendem Wortlaut wiedergab: "Sextam sanctam sinodum recipio cum omnibus canonibus suis."[4] Da bekanntlich das sechste ökumenische Konzil von Konstantinopel 680 keine Kanones beschlossen hat, kann sich die Wendung 'cum omnibus canonibus suis' nur auf das Trullanum beziehen. Entsprechend dieser positiven Bewertung der Trullanischen Kanones hat Gratian insgesamt 16 dieser Gesetze in seine Sammlung aufgenommen, die somit zu einem Bestandteil des bis 1918 in der lateinischen Kirche geltenden *Corpus Iuris Canonici* wurden. Es handelt sich hierbei zweifellos um eine überlegte Auswahl aus der byzantinischen konziliaren

---

[1] Als neuere Monographie mit Zusammenfassung der Forschung grundlegend Heinz Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste* (= Arbeiten z. Kirchengeschichte Bd. 56, Berlin/New York 1990).

[2] *Conciliorum oecumenicorum Decreta* ($^3$Bologna 1973), 123, Anm. 3.

[3] *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (wie Anm. 2), *l.c.*

[4] Dist. 16, c. 5.

Gesetzgebung. Dieses Rezeptionsfaktum macht es problematisch, in der Trullanischen Versammlung das entscheidende Datum für eine getrennte Entwicklung des kanonischen Rechts in Ost und West zu sehen, wie es der Auffassung Willibald Plöchls entsprach.[5] Für eine Bewertung dieses über Gratians Vermittlung erfolgten Rezeptionsvorgangs sind folgende Fragen wesentlich: 1. auf welchem Wege erfolgte die Rezeption in der Überlieferungsgeschichte der Kanonessammlungen des Abendlandes? 2. Welche Normen des Trullanischen Konzils wurden rezipiert und was schloß man von der Rezeption aus? 3. Inwieweit hat die an Gratian anschließende Kanonistik das vom Magister in sein Buch inkorporierte orientalische Kirchenrecht von 692 akzeptiert?

Die Zahl der bei Gratian übernommenen Trullanischen Kanones läßt sich ohne Probleme aufgrund von Friedbergs Tabellen zu seiner Edition des Corpus Iuris Canonici erfassen.[6] Daraus ergibt sich eine Ziffer von 16 Kanones, die Gratian vom Konzil in Trullo rezipiert hat. Diese Zahl läßt sich noch um ein weiteres Stück vergrößern (Dist. 3, c. 29 de cons.), wo Gratian zwar aus einem in den Akten des zweiten Konzils von Nicäa enthaltenen Brief Hadrians I. zitiert, das Briefstück aber seinerseits weitgehend aus einem Zitat von c. 82 des Trullanum besteht. Der Hadrianstext (JE 2449) wird von Gratian in Dist. 3 de cons. verwandt, taucht aber außerdem mit dem einleitenden Satz des Papstes, durch den das sechste ökumenische Konzil 'cum omnibus canonibus suis' anerkannt wird, nochmals in Dist. 16, c. 5 auf. Der von Gratian wiedergegebene Satz des Papstes: "Sextam sanctam sinodum recipio cum omnibus canonibus suis" ist allerdings in den Akten des zweiten Konzils von Nicäa, durch welche uns der Papstbrief erhalten ist, mit einem in der Sache abweichenden Text überliefert; in der lateinischen Übersetzung der Akten des Nicänischen Konzils durch Anastasius Bibliothecarius heißt es nämlich: "Quare et easdem sanctas sex synodos recipio cum omnibus regulis, quae iure ac divinitus ab ipsis promulgatae sunt."[7] Der echte

[5] Willibald W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. I (²Wien 1960), 22 mit Anm. 3.

[6] Cf. *Corpus Iuris Canonici*, ed. Aem. Friedberg, Bd. I (1879, ND 1955), p. XIX. Eine weitere allerdings unvollständige Tabelle über die westliche Überlieferung der Kanones bei J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Bd. 2 (Romae 1864), 3.

[7] Cf. J. B. Mansi, *Collectio conciliorum*, Bd. 12, col. 1077, und Bd. 13, col. 536. Cf. auch die Notationes Correctorum zu Dist. 16, c. 5. Gratian verdankt seine Textfassung auch hier Ivo.



Text des Papstbriefes enthielt somit keineswegs eine eindeutige Bezugnahme auf Kanones des sechsten ökumenischen Konzils, sondern nur auf die Kanones der ökumenischen Konzilien im Ganzen, was offenließ, ob das sechste Konzil aus der Sicht Roms durch die konziliare Gesetzgebung des Trullanum fortgesetzt worden sei. Gratian ergänzt den Satz aus dem Brief Hadrians I. durch ein Exzerpt aus Ansprachen des Bischofs Petrus von Nikomedien und des Patriarchen Tarasius von Konstantinopel auf der vierten Sitzung des Konzils von Nicäa 787 (Dist. 16, c. 6), wo zunächst die Einheit der Konzilsversammlungen von 680 und 691/92 betont wird und es abschließend über das Trullanische Konzil aus dem Munde des Tarasius verlautet: "et canones CII numero ad correctionem ecclesiae promulgavit". Dieser Satz des Tarasius ist für Gratian entscheidend; unmittelbar anschließend stellt er fest, daß es sich beim sechsten Konzil von 680 und beim Trullanum um *dieselbe* Versammlung handle und daß auf diesem ökumenischen Konzil Kanones beschlossen worden seien: "Ex his ergo colligitur, quod sexta sinodus bis congregata est: primo sub Constantino et nullos canones constituit; secundo sub Iustiniano filio eius, et prefatos canones promulgavit."[8] Gratian scheint somit die Anerkennung der 102 Kanones des Konzils in Trullo keine Schwierigkeiten zu bereiten. Bei der Bewertung dieses Rezeptionsvorgangs muß man jedoch berücksichtigen, daß er die 102 Kanones des Trullanum nicht als Gesamtkomplex kannte, sondern nur über eine Auswahl verfügte, die von Ivo von Chartres überliefert worden war, und zwar primär durch dessen um 1094 zusammengestellte *Collectio Tripartita*.[9] In der Tripartita findet man mit einer Ausnahme diejenigen Kanones, die Gratian mit der Inskription "ex VI Sinodo" in sein Werk aufgenommen hat; ferner hat er aus der Tripartita aber auch die quellengeschichtlichen Textstücke bezogen, die er zur Begründung der Autorität der Kanones des Trullanischen Konzils in Distinctio 16 verwendet hat. Für die Rezeption Trullanischer Kanones im westlichen kanonischen Recht ist demnach nicht Gratian, sondern in erster Linie Ivo von Chartres verantwortlich.

[8] *Dict. Grat.* p. Dist. 16, c.6.

[9] Zur Tripartita nach wie vor grundlegend Paul Fournier, "Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres", BEC 57 (1896), 646-698, hier p. 687-689 zu den Trullanischen Kanones Neudruck des Aufsatzes in: Paul Fournier, *Mélanges de droit canonique*, Bd. 1 (1983), 452-504, hier p. 493-495.

Die Collectio Tripartita bringt in ihrem zweiten Teil eine regional und in diesem Rahmen dann chronologisch geordnete Sammlung von Konzilskanones. Die Serie der griechischen Konzilien beginnt mit dem ersten Nicänischen Konzil und endet mit dem vierten Konzil von Konstantinopel 869. In dieser Reihe ist auch eine Auswahl von 17 Kanones des Trullanum enthalten, was jedoch keine Ausnahme darstellt, da der Sammler der Tripartita auch bei den anderen Konzilien in der Regel nur einen Teil der Kanones bringt. Man kann also nicht allein aufgrund der Auswahl vermuten, daß ein Mißtrauen des Sammlers gegenüber einzelnen Beschlüssen des Konzils in Trullo bestand. Dagegen ist es eine Besonderheit, daß der Sammler den Kanones eine Reihe von Texten über die Autorität des sechsten ökumenischen Konzils und seiner Kanones voranstellt. Es handelt sich um insgesamt acht Textstücke, beginnend mit einem Exzerpt aus dem Liber diurnus, nämlich der Professio fidei des römischen Bischofs in Formel 83,[10] in der die ökumenischen Konzilien aufgezählt sind. Diese Formel enthält noch in der Überlieferung bei der nur wenige Jahre vor der Tripartita liegenden Kanonessammlung des Deusdedit nur sieben ökumenische Konzilien; die Veränderung zu "Sancta octo universalia concilia", die die Tripartita bringt und Gratian übernommen hat (Dist. 16, c. 8), kann erst um 1090 in die Formelsammlung hineinredigiert worden sein. Die umfangreichen begründenden Texte zur Zahl der ökumenischen Konzilien sind wohl nicht deshalb an den Anfang der Behandlung des sechsten Konzils gestellt, weil der Sammler der Tripartita speziell die Rechtsgeltung Trullanischer Kanones begründen wollte, sondern weil es ihm generell um die Anerkennung des sechsten, siebenten und achten ökumenischen Konzils ging. Nur so läßt sich erklären, daß die Aufzählung der *acht* Konzilien aus dem Liber Diurnus hier am Anfang steht. Diese Begründungstexte hat Gratian fast sämtlich übernommen, und zwar in der Regel in der Distinctio 16, in der er die Autorität der apostolischen Kanones und des sechsten ökumenischen Konzils behandelt; nur ein Text aus dieser Serie wird von Gratian in seine Distinctio 15 versetzt, die berühmte von Papst Gregor I. stammende Gleichsetzung der Autorität der vier ersten ökumenischen Konzilien mit den vier

[10] Zur Auflistung ökumenischer Konzilien im Liber Diurnus cf. Francis Dvornik, "Which Councils are ecumenical?", *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1966), 322; hier zitiert nach: Fr. Dvornik, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies* (London 1974). no. XX.



Evangelien (JE 1092 = Dist. 15, c. 2). Die acht Texte der Tripartita tauchen bei Gratian in folgenden Kapiteln auf:

c. 1 Trip. = Dist. 16, c. 8; c. 2 Trip. = Dist. 16, c. 9; c. 3 Trip. = Dist. 15, c. 2[11]; c. 4 Trip. = Dist. 16, c. 6, vor § 3; c. 5 Trip. = zum Teil in Dist. 16, c. 6, § 3; c. 6 Trip. = Dist. 3, c. 29 de cons. und Dist. 16, c. 5 (nur Satz 1); c. 8 Trip. = Dist. 16, c. 7. Gratian hat folglich nur das erste Teilstück von c. 5 und das c. 7 der Tripartita nicht verwendet. Das nicht übernommene Teilstück von c. 5 der Tripartita betrifft die Bezeichnung 'septima synodus' für das zweite Konzil von Nicäa und konnte nur zur Verwirrung führen, wenn es zwischen Ausführungen über die Autorität des sechsten Konzils stand. Die Exzerptfolge bei Ivo kann man vollständig in der Tripartita und dieser folgend in Ivos Dekret 4.121 erkennen.[12] Gratian hat hier den Text Ivos verkürzt, das weggelassene Stück aber aufmerksam gelesen, da er sich in seinem Dictum vor Dist. 16, c. 5 daran erinnerte. In diesem Dictum des Magisters findet man nämlich in bezug auf das Trullanum die merkwürdige Wendung "in septima autem sinodo, sive in sexto concilio". Diese Bezeichnung des Trullanums als 'septima sinodus' beruht nicht etwa auf einem elementaren Rechenfehler Gratians, sondern hängt damit zusammen, daß er die Textzusammenstellung Ivos vor Augen hatte, die man in der Tripartita und in Ivos Dekret vorfindet.

Die Bezeichnung 'septima sinodus' begegnet für das sechste ökumenische Konzil auch noch in der Inskription zu c. 7 der 'Begründungstexte' der Tripartita.[13] Dieses Kapitel wurde von Gratian nicht in sein Dekret aufgenommen; es enthält zwei Exzerpte aus einem Brief der Konzilsväter von 680 an Papst Agatho, der dem Papst die Beschlüsse dieser Versammlung anempfiehlt.[14] Weshalb hat Gratian diesen Text beiseitegelassen? Da hier ausdrücklich die Approbation des Papstes zu den Konzilsbeschlüssen noch als ausstehend bezeichnet wurde, konnte ein solcher Text den ökumenischen Rang des sechsten Konzils folglich nicht begründen. Da Gratian von der päpstlichen Approbation aller acht

[11] Hier läßt Gratian den Schlußsatz von Trip. aus: "Quisquis ergo aliud sapit, anathema sit".

[12] In Ivo Decr. 4.121 ist das von Gratian in Dist. 16, c. 6 weggelassene Stück: "Septima synodus quomodo dicitur — connumeravi potest."

[13] Die Inskription lautet in Trip.: "Epistola VII synodi ad papam Agathonem".

[14] Eine 'vetus interpretatio' dieses Briefs bei Mansi, *Collectio conciliorum*, Bd. 11, col. 683-694; hier die Fragmente der Tripartita col. 683 und 686.

ökumenischen Konzilien ausging, konnte er diesen Brief der Konzilsväter für seine Argumentation daher nicht gebrauchen. Auch Ivo selbst hat auf diese Sätze offenbar weder in seinem Dekret noch in der Panormie zurückgegriffen.

Auf die Texte zur Begründung der Autorität des sechsten ökumenischen Konzils 'cum omnibus canonibus suis' folgt in der Tripartita eine Auswahl von Trullanischen Kanones. Es sind insgesamt 17 Kanones des Konzils, sämtlich aus dem ersten Hauptteil dieser systematisch geordneten Gesetzgebung, der das Recht der Priester und Kleriker betrifft (c. 3-39 Trull.). Die beiden darauf folgenden Teile der Trullanischen Gesetzgebung, das Recht der Mönche und Nonnen (c. 40-49) und das der Laien (c. 50-102) werden in der Tripartita überhaupt nicht berücksichtigt. Diese Teile der byzantinischen Gesetzgebung sind infolgedessen für den Westen ohne Bedeutung geblieben, da die Rezeption Trullanischer Normen sich ausschließlich über Ivo vollzog. Jedoch hat Gratian nicht den ganzen Komplex der Tripartita-Texte für sein Dekret verwandt, sondern vielmehr zwei in der Tripartita berücksichtigte Trullanische Kanones weggelassen (c. 20 und c. 21 Trull.). Dagegen enthält das Gratianische Dekret den c. 13 des Trullanum, den die Tripartita nicht aufführt, der aber in Ivos Panormie zu finden ist. Ivo selbst hat einige Kanones des Trullanum ebenfalls für sein Dekret und für die Panormie verwandt; aber auch hier stets nur das Klerikerrecht des Trullanum. Der überlieferungsgeschichtliche Befund des Trullanum in den westlichen Kanonessammlungen sei in folgender Tabelle wiedergegeben:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1.) Trull. c. 4 | = Trip. c. 1 | = C. 27, q. 1, c. 6. | |
| 2.) Trull. c. 6 | = Trip. c. 2 | = Pan. 3.102 | = Dist. 32, c. 7. |
| 3.) Trull. c. 7 | = Trip. c. 3 | = Ivo Decr. 6.123 | = Dist. 93, c. 26. |
| 4.) Trull. c. 9 | = Trip. c. 4 | = Dist. 44, c. 3. | |
| 5.) Trull. c. 11 | = Trip. c. 5 | = Ivo Decr. 13.116 | = C. 28, q. 1, c. 13. |
| 6.) Trull. c. 13 | = Pan. 3.86 | = Dist. 31, c. 13. | |
| 7.) Trull. c. 15 | = Trip. c. 6 | = Dist. 77, c. 4. | |
| 8.) Trull. c. 17 | = Trip. c. 7 | = C. 21, q. 2, c. 1. | |
| 9.) Trull. c. 20 | = Trip. c. 8. | | |
| 10) Trull. c. 21 | = Trip. c. 9 | = Ivo Decr. 6.124. | |
| 11) Trull. c. 23 | = Trip. c. 10 | = Ivo Decr. 2.92 | = C. 1, q. 1, c. 100. |
| 12) Trull. c. 26 | = Trip. c. 11 | = Dist. 28, c. 16. | |
| 13) Trull. c. 27 | = Trip. c. 12 | = C. 21, q. 4, c. 2 | |
| 14) Trull. c. 28 | = Trip. c. 13 | = Dist. 2, c. 6 de cons. | |



| | | |
|---|---|---|
| 15) Trull. c. 31 | = Trip. c. 14 | = Dist. 1, c. 34 de cons. |
| 16) Trull. c. 32 | = Trip. c. 15 | = Dist. 1, c. 47 de cons. |
| 17) Trull. c. 35 | = Trip. c. 16 | = C. 12, q. 2, c. 48. |
| 18) Trull. c. 36 | = Trip. c. 17 | = Dist. 22, c. 6. |

Diese Übersicht zeigt zunächst, daß Ivo selbst außerhalb der Tripartita von den Trullanischen Kanones nur einen sehr sparsamen Gebrauch machte. Hätte nicht Gratian die Tripartita als Quelle herangezogen, so wäre die Gesetzgebung des Trullanum für den Westen kaum relevant geworden. Man kann an diesem Beispiel erkennen, welche große Bedeutung die Verwendung der Tripartita durch Gratian für die Geschichte des kanonischen Rechts gehabt hat. Gratian hat aber nicht wahllos die Tripartita-Kanones in sein Dekret eingebaut. Vielmehr hat er zwei Trullanische Kanones der Tripartita weggelassen (c. 20 und c. 21 Trull.). Bei c. 20 handelt es sich um ein Verbot für den Bischof, in einer fremden Bischofsstadt öffentlich zu predigen; sollte der Bischof dagegen verstoßen, so droht ihm der Kanon die Absetzung an. Eine Beschränkung der potestas magisterii aller Bischöfe auf ihre jeweilige Diözese hätte auch auf den Papst als Bischof von Rom angewandt werden können, so daß man die Nichtberücksichtigung von c. 20 bei Gratian vielleicht mit der papstfreundlichen Tendenz des Gratianischen Dekrets erklären kann.

Bei c. 21 des Trullanum handelt es sich um die Rechtsfolgen der Absetzung (Deposition) für den Kleriker. Der Kanon legt fest, daß der abgesetzte Kleriker grundsätzlich in den Laienstand zurückversetzt wird. Die Deposition soll auch 'irrecuperabiliter' wirken, d.h. der Abgesetzte hat keine Möglichkeit, sein früheres Amt wiederzuerlangen. Dieser rigorose Kanon stand im Gegensatz zu der im 11. Jahrhundert vordringenden Tendenz einer Deposition auf Zeit; der Amtsverlust ohne Restitutionsmöglichkeit wurde jetzt zur Ausnahme. So hat Urban II. 1089 ausdrücklich erklärt, daß abgesetzte Kleriker aufgrund eines Gnadenakts — 'secundum indulgentiam' — ihr früheres Amt wiedererlangen könnten (JL 5393).[15] Man wird daher annehmen können, daß c. 21 des Trullanum aus der Sicht Gratians eine überholte Norm war und deshalb übergangen wurde.

[15] Cf. hierzu P. Hinschius, *Kirchenrecht*, Bd. V (Berlin 1888, ND 1959), p. 57, Anm. 1.

Es ist im Rahmen dieser Skizze nicht möglich, auf die einzelnen von Gratian rezipierten Trullanischen Kanones einzugehen und ihre Bedeutung in der Tradition des kanonischen Rechts angemessen zu würdigen.[16] Es sei nur noch ein Kanon herausgegriffen, der für das Verfassungsrecht der ecclesia universalis von besonderer Bedeutung ist: es handelt sich um c. 36 des Trullanum, wo unter Berufung auf die Kanones des ersten Konzils von Konstantinopel und des Konzils von Chalcedon nunmehr 692 nochmals beschlossen wurde, daß der Thronos von Konstantinopel in der Kirche den zweiten Rang nach dem Thronos von Rom einnähme und in bezug auf Privilegien sogar Rom gleichgestellt sei. Die Bestimmung widersprach der von Rom seit den Zeiten des Damasus vertretenen Rangordnung, die den zweiten Rang *Alexandria* und den dritten *Antiochia* unter Berufung auf das Konzil von Nicäa 325 zuwies.[17]

Kanon 36 des Trullanischen Konzils beruft sich bei seiner Festlegung der Rangordnung der Patriarchatssitze auf c. 3 des Konzils von Konstantinopel 381 und auf c. 28 des Konzils von Chalcedon. Eine Rezeption dieser Kanones von Konstantinopel und Chalcedon hatte im Westen kaum stattgefunden; c. 28 von Chalcedon war nur mit der falschen Zuschreibung zum Konzil von Konstantinopel 381 in der sog. Collectio Prisca überliefert worden.[18] Die Besonderheit des c. 36 des Trullanum bestand darin, daß nunmehr zum erstenmal ausdrücklich in einem Konzilskanon eine Synthese aus der östlichen Rangordnung mit dem Primat von Rom und Konstantinopel und der westlichen des Damasus mit der Trias der apostolischen Bischofssitze Rom, Alexandria, Antiochia vorgenommen wurde und damit der Vorrang Konstantinopels vor allen Bischofssitzen mit Ausnahme Roms definitiv festgelegt wurde. Diese Bestimmung des Trullanum gehört damit zu den für Rom besonders anstößigen Gesetzgebungsakten des Konzils von 691/92.[19] Es

[16] Einige Hinweise gibt Plöchl (wie Anm. 5), im Register p. 488.

[17] So das auf der römischen Synode 382 formulierte 'Decretum Damasi de explanatione fidei', dessen Rangordnung von der wohl um 430 verfaßten 'Praefatio longa' des Konzils von Nicäa übernommen wurde; cf. die Texte bei C.H. Turner, *Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris antiquissima* I/1 (Oxonii 1904), 157-159.

[18] Zu diesen Fragen als Überblick geeignet A. Van Hove, *Prolegomena* (= Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici I), ²Mechliniae/Romae 1945; p. 146, n. 5; p. 148, n. 2; p. 149.

[19] Cf. z.B. die Auflistung der kontroversen Kanones des Trullanum bei L. Duchesne, *L'église au VI^e siècle* (Paris 1925), 478.



ist daher bemerkenswert und gewissermaßen sensationell, daß der Sammler der Tripartita gerade c. 36 an das Ende der von ihm aus dem Trullanum rezipierten Kanones stellt. Die lateinische Fassung der Tripartita lautet: "Renovantes sancti Constantinopolitani concilii decreta petimus ut Constantinopolitana sedes similia privilegia que inferior Roma accipiat et in ecclesiasticis rebus magnificetur ut illa, secunda post illam existens, postquam Alexandrina sedes numeretur, deinde Antiochena, et post eam Hierosolimitana."[20]

Die Übersetzung gibt den griechischen Urtext nur verkürzt wieder; bemerkenswert ist vor allem, daß 'presbyteras Romes' — das ältere Rom, mit 'inferior Roma' übersetzt wird.[21] Gratian hat offenbar aus der von ihm eifrig benutzten Tripartita diese Regelung der Rangordnung in Dist. 22, c. 6 aufgenommen. Er betrachtete den von ihm dem sechsten ökumenischen Konzil zugeordneten Kanon als eine konstitutiv wirkende Änderung der Rangordnung der Bischofssitze in der Kirche, die er somit durchaus als Ergebnis historischer Entwicklung und positivrechtlicher Normierung verstand, indem er in seinem Dictum ausführte: "Hinc datur intelligi, quod Alexandrina ecclesia de secunda facta sit tercia, et Antiocena de tercia quarta; nisi forte quis duas contendat esse secundas, ut Constantinopolitanam et Alexandrinam parem suae dignitatis velit locum obtinere."[22] Die Veränderung der Rangordnung Konstantinopels aufgrund positiven Rechts wurde von ihm somit ohne Bedenken akzeptiert, auch wenn er für die Harmonisierung der älteren Bestimmungen mit dem Trullanum verschiedene Interpretationsmöglichkeiten erwog. Bedenken gegenüber einer Rechtsänderung in diesen Fragen hatte er jedenfalls nicht. Allerdings mußte die konkrete Formulierung des c. 36 in der Fassung der Tripartita Unbehagen erzeugen. Die Bezeichnung 'inferior Roma' für die Stadt Rom scheint Gratian selbst nicht verändert zu haben. Zwar findet man sowohl in der Editio Romana des Dekrets als auch bei Friedberg im Text statt dessen 'superior Roma', jedoch ist die Tripartita-Version 'inferior' auch in den ältesten von Friedberg benutzten Handschriften enthalten, so daß man hier wohl nicht von einer Textveränderung durch Gratian selbst

[20] Text nach MS Vat. Reg. lat. 973, fol. 83^vb^-84^ra^.

[21] Cf. hierzu auch die Notationes Correctorum ad Dist. 22, c. 6, die allerdings unrichtig behaupten, daß im griechischen Urtext Antiochien überhaupt nicht erwähnt werde.

[22] *Gratian, Dict.* p. Dist. 22, c. 6.

ausgehen kann.[23] Vielmehr wird man in diesem Fall wohl eine frühe Textänderung durch *die Dekretisten* annehmen müssen, die hier eine unverständliche Herabsetzung Roms erblickten; es wäre auch im Zusammenhang mit der Erforschung der Beziehungen Rom-Byzanz im 12. Jahrhundert aufschlußreich, den Zeitpunkt dieser Interpolation näher zu bestimmen. Um 1160 enthielt das Dekret an dieser Stelle jedenfalls noch das Wort 'inferior', da sowohl Rufinus als auch die Summa Parisiensis diese Wendung so verstehen wollten, daß sie nur die geographische Lage Roms im Vergleich mit Konstantinopel betreffe,da Rom in bezug auf den Lauf der Sonne nach Konstantinopel komme, während dies die Dignität Roms im Vergleich zu Konstantinopel nicht berühre.[24] Der zweite anstößige Passus des Trullanischen Kanons war die Wendung "et in ecclesiasticis rebus magnificetur" in bezug auf Konstantinopel. Sie war zwar in der Bewertung der byzantinischen Konziliengesetzgebung von 381 über 451 bis 692 historisch korrekt, konnte aber in ihrer Tendenz Rom nicht genehm sein. Im Gratianischen Dekret wird diese Bewertung umgekehrt, indem es hier schon in frühen Handschriften des 12. Jahrhunderts und dann in den Druckausgaben heißt: "non tamen ecclesisticis rebus magnificetur", womit natürlich die Tendenz ins Gegenteil gewendet und behauptet wird, daß die Rangordnung 'in ecclesiasticis rebus' keine Bedeutung habe. Hat hier bereits Gratian einen Eingriff in den Text der Tripartita vorgenommen? Die Veränderung zu 'non tamen ecclesisticis rebus magnificetur' findet man nach den Angaben von Friedbergs Edition in den von ihm benutzten frühen Kölner Handschriften des 12. Jahrhunderts (Cod. A und B bei Friedberg: MSS Köln, Dombibliothek 127 und 128), in der Gratianhandschrift aus Schäftlarn (MS München Clm 17161) und in einer Gratianhandschrift aus Benediktbeuern (MS München Clm 4505). Dagegen findet man aber immer noch die Tripartita-Fassung des Textes "et (tamen) in ecclesiasticis rebus magnificetur" in Gratianhandschriften vom Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts (MS München Clm. 27337, MS Wolfenbüttel Helmstedt 33). Der handschriftliche Befund innerhalb der

[23] Zum Text in den Münchener Gratianhandschriften cf. Appendix dieser Arbeit.

[24] *Summa Rufini* ad Dist. 22, c. 6, ed. H. Singer (Paderborn 1902, ND 1963), 49: "Roma inferior civitas nostra Roma dicitur, eo quod regioni Constantinopolitanae ab australi plaga consistit."

*Summa Parisiensis* ad Dist. 22, c. 6, ed. T. McLaughlin (Toronto 1952), 22 ad v. 'inferior': "quid inferiore parte mundi".



frühen Gratian-Codices macht es auch hier wahrscheinlich, daß die Veränderung zu 'non tamen' eine Interpolation der frühen Dekretistik war, da es schwer denkbar ist, daß man ein gratianisches 'non tamen' später wieder zu 'et tamen' korrigiert haben könnte. Auch in diesem Fall ist die Kommentierung des Textes in der frühen Dekretistik aufschlußreich. In der Summa Parisiensis wird das Lemma 'magnificetur *ipsa*' — wohl statt 'magnificetur ut illa' — mit der Wendung 'i.e. Romana' erläutert[25]; diese Kommentierung ergibt nur dann einen Sinn, wenn der zugrundeliegende Passus für den Autor der Summa Parisiensis folgendermaßen lautete: "et tamen ecclesiasticis rebus magnificetur ipsa", d.h. mit dem 'ipsa' auch bereits einen Texteingriff in den Gratiantext enthielt.

Das 'et in ecclesiasticis rebus magnificetur' in bezug auf Konstantinopel bereitete folglich schon frühzeitig den Dekretisten Unbehagen. Sie versuchten daher, durch verschiedene Textveränderungen den anstößigen Kanon besser in ein römisch orientiertes Kirchenrecht einzufügen. Die Veränderung von 'ut illa' zu 'ipsa' bot eine Möglichkeit; durchgesetzt hat sich schließlich die wohl schon um 1160 erfundene Korrektur von 'et' zu 'non tamen'. Die Korrekturen am Text von Dist.22, c. 6 stammen demnach nicht von Gratian, sondern von den Dekretisten. Man wird davon ausgehen müssen, daß auch im Detail der Gratianische Vulgattext erst um 1200 endgültig fixiert war.

Unabhängig von den Varianten bei Dist.22, c. 6 bleibt aber festzuhalten, daß die von Gratian aus dem Trullanum abgeleitete Rangordnung der Patriarchate unmittelbar mit dem Dekret von den Dekretisten akzeptiert wurde. Als um 1150 der Dekretist *Rolandus* sein 'Stroma' zum Dekret verfaßte, gab er den Inhalt der Distinctio 22 mit folgenden Worten wieder: "De primatu ecclesiae Romanae; quod Constantinopolitana secundum, Alexandrina tertium, Antiocena quartum, Ierosolimitana quintum ab ea locum obtinet."[26] In dieser Frage hat folglich das Trullanische Konzil das lateinische Kirchenrecht verändert, so daß die Rangordnung der 'praefatio longa' des Nicänischen Konzils heute nur noch historische Erinnerung ist.

Entscheidend für diese Veränderung ist offenbar die in Ivos Collectio Tripartita exzerpierte lateinische Übersetzung der Trullanischen

[25] *Summa Parisiensis* (wie Anm. 24) ad Dist. 22, c. 6 (p. 22).

[26] *Summa Magistri Rolandi*, ed. F. Thaner (Innsbruck 1874, ND 1973), 6.

Kanones geworden. Wann ist diese Übersetzung entstanden? Das Faktum eines lateinischen Zitats aus c. 82 des Trullanum schon durch Hadrian I. läßt vermuten, daß bereits im 8. Jahrhundert in Rom eine lateinische Übersetzung der Trullanischen Kanones zur Verfügung stand.[27] Wurde von Ivo eine solche frühe Übersetzung benutzt? An welchem Ort kann der Kanonist aus Chartres überhaupt auf eine lateinische Version dieser Kanones gestoßen sein? Soweit ich sehe, gibt die Literatur auf diese Fragen keine Antwort. Friedberg scheint davon ausgegangen zu sein, daß die Übersetzung von Anastasius Bibliothecarius stammte, da er bei einem Gratiankapitel vermerkt: "Versio Anastasii Bibliothecarii"[28] Vielleicht liegt aber hier nur ein Versehen des Herausgebers Friedberg vor, da entsprechende Anmerkungen bei den sonstigen Trullanischen Kanones in Gratians Dekret fehlen. Die Frage der von Ivo verwendeten Übersetzung läßt sich wohl nur insofern beantworten, daß es wahrscheinlich ein vollständiger Text der Trullanischen Kanones war, da in der Tripartita jeweils auf die ursprüngliche Numerierung hingewiesen wird. Das Problem müßte im Rahmen von Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte der Ivonischen Sammlungen neu aufgegriffen werden.[29] Als Ergebnis der in dieser Arbeit vorgetragenen Überlegungen bleibt aber festzuhalten, daß die auf Beda zurückgehende und von Baronius aufgegriffene generelle Bezeichnung der Trullanischen Bestimmungen als 'erratica' aufgrund unserer heutigen Kenntnis der Geschichte des kanonischen Rechts nicht aufrechterhalten werden kann.[30]

---

[27] Cf. hierzu V. Laurent, "L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692). Source primaire du droit de l'église orientale", *Revue des études byzantines* 23 (1965), 7-41, hier p. 28. Nach Laurent muß schon der römische Diakon Gregor, später Papst Gregor II., ein Exemplar der Kanones nach Rom mitgebracht haben, das im 8. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurde.

[28] Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* I: Dist. 44, c. 3 (n. 32).

[29] Laurent *l.c.* (wie Anm. 27), 29 es hält für möglich, daß Anastasius Bibliothecarius eine neue Übersetzung verfertigt habe. Ivo habe aber für die Tripartita die Kanones 'dans la version du Ps. Isidore' benutzt. Für diese Vermutungen gibt es keine Anhaltspunkte.

[30] Beda Venerabilis, *De temporum ratione*, c. 66 — ed. PL, vol. 90, col. 568D. Ihm folgend Baronius, *Annales ecclesiastici ad annum 692*, n. 7 — zitiert bei Hefele/Leclercq, *Histoire des conciles*, Bd. III/1 (Paris 1909, ND 1973), 560. Weitere Angaben zur Reaktion des Westens auf das Trullanum bei Laurent (wie Anm. 27), 28-41. Er weist u.a. darauf hin, daß Innocenz III. c. 7 und c.13 des Trullanum in seinen Dekretalen auf der Grundlage von Gratian zitiert: c. 7 = X1.14.9 (Po.3233), c.13 = X3.3.6 (Po.1991). In Po.3233 erwähnt der Papst ausdrücklich, daß die Zölibatspflicht für den Subdiakon durch das sechste Konzil festgelegt worden sei.



## APPENDIX

## Distinctio 22, c. 6 in Münchener Dekrethandschriften

Der Text dieses Gratiankapitels wurde von mir in zehn Dekrethandschriften der Bayerischen Staatsbibiliothek aus dem 12. Jahrhundert nachgesehen. Folgende Varianten kommen vor:

1.) "que inferior Roma habet, accipiat, non tamen (in)[31] ecclesiasticis rebus magnificetur ut illa": Clm 4505, 17161, 18096, 23551, 28161, 28175.

2.) "que inferior Roma habet, accipiat, non tamen in[32] ecclesiasticis rebus magnificetur ut ipsa": Clm 14024, 28174.

3.) "que superior Roma habet, accipiat, et in ecclesiasticis rebus magnificetur ut illa": Clm 27337, nach Friedberg auch Wolfenbüttel Helmstedt 33.

4.) "que superior Roma habet, accipiat, non tamen et in ecclesiasticis rebus magnificetur, ut illa": Clm. 10244.

Clm. 4505 hat als Interlinearglossa über 'inferior': 'superior'.

Abgesehen von der Ersetzung von 'inferior' durch 'superior', die sich deutlich in den Handschriften verfolgen läßt, ist offenbar frühzeitig ein 'non tamen' in den Text von Dist. 22, c. 6 interpoliert worden, wodurch sich die Varianten im Textbestand der Handschriften des 12. Jahrhunderts erklären lassen.

---

[31] 'in' add.17161, 23551, 28175.

[32] statt 'non tamen in': 'et non' 28174.

Nicolae Dură

# The Ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical Tradition in East and West

## Preliminary remarks

It was said some time ago that in the West the Council in Trullo is of an "importance still not well recognised, having been perhaps neglected even in its own time."[1] But our symposium in celebration of the thirteenth centenary of the Council, admirably organised by the Pontifical Oriental Institute, shows that this Council to-day enjoys wide interest among Catholic scholars. Furthermore, it must be stressed that this symposium offers us a real opportunity to re-discover the history of an ecumenical council whose canonical heritage may well constitute a canonical basis for Orthodox and Catholic canonists working for the achievement of unity between our Churches.

Obviously, in order to re-discover the history of an ecumenical council — and particularly to acquaint ourselves with its ecumenical character — we must first investigate the witnesses of the canonical tradition, expressed across the centuries by the canonical texts themselves as well as by the writings and commentaries composed by the Fathers and canonists of the Eastern and Western Churches. This paper is the fruit of such an investigation into the texts of these witnesses of the canonical tradition of East and West, which provide irrefutable proof of the Trullan Council's ecumenicity.

## I. Witnesses of the Byzantine canonical tradition

The Council in Trullo, whose work seems to have unfolded towards the end of the year 691,[2] called itself "ecumenical" from its very first ses-

---

[1] F. X. Murphy - P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, Orante, Paris, 1974, p. 245.

[2] P. -P. Joannou, *Les Canons des Conciles Oecuméniques*, CCO, *Fonti* (hereafter: Joannou), Fasc. IX, I, 1, Grottaferata (Roma), 1962, p. 98; Pavlos Menevisoglu, Ὁ β´ κανὼν τῆς πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου, in *Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς τὸν μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπὶ τῇ 25 ἐτηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του*, Athens, 1980, p. 261, note 2;

sion. Indeed, in their address to Emperor Justinian II, the Fathers of the Council state explicitly that theirs is "a holy and ecumenical council" (ἁγία καὶ οἰκουμενική), and that "you [the emperor] ordained the assembly of this holy and God-chosen ecumenical council" (ταύτην καὶ θεόλεκτον οἰκουμενικὴν ἀθροισθῆναι σύνοδον ὥρισας).[3] The Council Fathers declare that they have assembled in Constantinople by decree of the emperor in order to "draw up sacred canons" (κανόνες ἱεροὺς ἀνεγράψαμεν),[4] inasmuch as the preceeding "two holy ecumenical councils which assembled in this God-guarded imperial city" (αἱ ἅγιαι καὶ οἰκουμενικαὶ δύο σύνοδοι, αἱ κατὰ ταύτην τὴν βασιλίδα καὶ θεοφύλακτον πόλιν συναθροισθεῖσαι) — that is, the Fifth ecumenical Council (Constantinople, 553) and the Sixth ecumenical Council (Constantinople, 680) — "explained with the authority of the Fathers the mystery of the faith; but, unlike the other four ecumenical Councils, these drew up no sacred canons" (τὸ περὶ τῆς πίστεως πατρικῶς διατρανώσασαι μυστήριον, οὐδαμῶς ἱεροὺς κανόνας ἐνέγραψαν, καθάπερ αἱ λοιπαὶ ἅγιαι τέσσαρες οἰκουμενικαὶ σύνοδοι).[5] Thus, for the Fathers the Council was, in the matter of canonical legislation, the completion of the two preceeding ecumenical Councils and therefore a true and authentic ecumenical Council.

The "ecumenical" character of this Council is also affirmed by the very text of its canons. "Desirous of observing all that had been decreed by our holy Fathers [canon 8]" (ἐν πᾶσι τὰ ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν θεσπισθέντα καὶ ἡμεῖς κρατεῖν βουλόμενοι) in the preceeding ecumenical Councils, the Fathers not only confirm the canons of those two Councils (cf. canon 2), but also renew, complete and even change — obliged in certain cases by the reality of their day — the decrees made by previous ecumenical Councils. An eloquent of this is the same canon 8, by which the Fathers of the Council, applying the principle of oeconomy, decree that a metropolitan synod might be held only once a year, even though canon 5 of the First ecumenical Council (Nicaea, 325) and 19 of the Fourth ecumenical Council (Chalcedon, 451) had required that they

---

idem, Ἱστορικὴ Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Stockholm, 1990, p. 280.

[3] G. A. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (hereafter: Rhalles-Potles), II, Athens, 1852, pp. 295, 298; J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (hereafter: Mansi), XI, 933-934 et sq.

[4] Rhalles-Potles, II, p. 299.

[5] Ibidem, p. 298.



should be held twice a year. Undoubtedly, without a consciousness of its own ecumenicity the Council in Trullo would not have dared to change the canonical provisions of the previous ecumenical Councils.

In the text of several canons, we find the expression "holy and ecumenical Council" (cf. canons 1, 2, 3, 51, 55, etc.). The canonical decrees are made for "the Church of God and all the world" (canon 56). Moreover, the very manner in which dogmatic decrees made by previous ecumenical Councils are dealth with in the first canon, provides clear proof of the Council's consciousness of its ecumenicity.

Emperor Justinian II, too, who convoked the Council, was conscious of the fact that he was addressing "this holy ecumenical Council [canon 3]" (τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ οἰκουμενικῇ ... συνόδῳ).

The Council codified previous canonical legislation, ecumenical as well as local and conferred an ecumenical importance upon all the canons contained in the canonical corpus of the ecumenical Church of that time. The Council speaks of canons "received and confirmed by the holy and blessed Fathers before us" (canon 2), and requires that all the legislation they have enacted through their "sacred canons" (canon 40) should be observed and respected.

The ecumenicity of the Council was also recognised by the manuscript tradition of the text of the canons. For example, in old manuscripts we find the notice, in the preamble to the text of the canons, that this is "the holy and ecumenical Council" (ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος).[6]

The Seventh ecumenical Council (Nicaea, 787), which always refers to the Council in Trullo as the "Sixth holy ecumenical Council."[7] The Fathers of the Seventh Council declare that they reaffirm and shall observe the "divine canons" (τοὺς θείους κανόνας) of the "six holy ecumenical Councils" (τῶν τε ἓξ ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων). The Council in Trullo was for them quite plainly an integral part of the Sixth ecumenical Council (Constantinople, 680), that is, the continuation of the latter in the matter of canonical legislation, so that thus the two previous ecumenical Councils (Constantinople, 553 and Constantinople, 680) were completed. Likewise, in renewing and confirming the decree made by the Council in Trullo in its eighth canon, which required that provincial synods should meet at least once a year, the Seventh ecumenical Council

---

[6] Ibidem, p. 295; Mansi XI, 929; Joannou, I, 2, pp. 98-100.

[7] Mansi XIII, 40-41 and 417.

reproduced *expressis verbis* everything which "the holy Fathers of the Sixth Council have decreed [canon 6]" (ὥρισαν οἱ τῆς ἕκτης συνόδου ὅσιοι πατέρες). And the Fathers of the Seventh Council add: "we therefore renew also this canon [Seventh Council, canon 6]" (τοῦτον οὖν τὸν κανόνα καὶ ἡμεῖς ἀνανεοῦμεν). Thus, though former ecumenical and local councils had required the assembly of provincial (eparchial) synods twice a year,[8] the Fathers of the Seventh ecumenical Council renewed and confirmed the provision made by the Council in Trullo in its eighth canon. Clearly, by such a decision, they implicitly attested the ecumenical authority of the Council in Trullo. They cite canon 82 of the Trullan Council and refer to it as a canon of the Sixth ecumenical Council.[9]

Partiarch Tarasius of Constantinople (786-806), who presided over the Seventh Council, refers to the canons of the Council in Trullo as the canonical work of the Sixth ecumenical Council. For example, he reproduces the text of canon 22 of the Council in Trullo in his second letter to Pope Hadrian I saying that it is "canon 22 of the canons of the Sixth holy Council" (ἐκ τῶν κανόνων τῆς ἁγίας ἕκτης συνόδου, κανὼν Κβ΄).[10] Likewise, the patriarch wrote in his Epistle (encyclical) to the Eastern Patriarchs that he received both the "doctrines" as well as the "canons" which had been formulated and enacted by "the Sixth holy Council" (τῆς δὲ αὐτῆς ἁγίας ἕκτης συνόδου).[11] Moreover, Tarasius affirmed that it was the same Council Fathers who had assembled in Constantinople in 680 who drew up and enacted the canons of the Council in Trullo.[12] He adds that a council cannot call itself ecumenical if it does not draw up canons. "Since they called their Council "ecumenical," it was necessary," he declares, "that they should also enact canons."[13] Interestingly enough,

[8] Cf. Apostolic canon 37, canons 5 of the First ecumenical Council, 9 of the Fourth ecumenical Council, 20 of the Council of Antioch, and 95 of the Council of Carthage

[9] G. Dumeige, *Histoire des Conciles Oecuméniques. Nicée II*, Orante, Paris, 1978, pp. 112, 118-119, 239, 242.

[10] *Contra Simoniam*, PG 98, 1452.

[11] PG 98, 1465.

[12] N. Milas, *The Canons of the Orthodox Church with Commentaries*, (in Romanian), I, 1, Arad, 1930, p. 59.; Joannou, II, p. 330.

[13] Mansi XIII, 41.



Melkite historiographers in tenth-century Alexandria reaffirmed declarations Patriarch Tarasius.[14]

The Council in Trullo was regarded as the second session of the Sixth ecumenical Council or a "continuation"[15] of it. For example, Patriarch Nicephorus of Constantinople (806-815), in his work suggestively entitled "Concerning the first six ecumenical Councils,"[16] attributed the canons of the Council in Trullo to the Sixth ecumenical Council.

Referring to the Council in Trullo, the council which assembled in Constantinople in 861, the so-called "Protodeutera" Council (πρωτο-δευτέρα σύνοδος), also speaks of the "holy ecumenical Sixth Council" (canon 12). Mentioning the provision of canon 59 of the Trullan Council, which forbids baptism in an oratory in a private house, the Fathers of Protodeutera Council declare that this canonical provision was made by "the Sixth holy ecumenical Council [canon 12]" (τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου) and add: "and we also approve this" (καὶ ἡμεῖς τούτῳ συμψηφιζόμεθα). "And for this reason, the present holy Council," they declare, "is in agreement with the Sixth holy ecumenical Council" (τῇ οἰκουμενικῇ καὶ ἁγίᾳ ἕκτῃ συνόδῳ συμφωνοῦσα).[17] The Protodeutera Council was presided over by Rodoald de Porto and Zacharias d'Anagni, in the capacity of legates *a latere*, and the Acts of the Council were taken to Rome, where they were deposited and conserved in the chancellery of St John in Lateran.[18] Thus, by way of the Protodeutera Council, the Church of Rome also received the canons of the Council in Trullo.

The council which assembled in Constantinople in 869, which "octava oecumenica dicta est,"[19] confirmed both the doctrinal decrees (ὅροι) and the canonical decrees (κανόνες) of the "seven ecumenical Councils, including the 102 canons of the Council in Trullo. Indeed, the

[14] H. Stern, "Les Représentations des Conciles dans l'Église de la Nativité à Bethléem," *Byzantion*, 13 (1938), 448-449.

[15] J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, New York, 1986, p. 26; I. N. Floca, *The Canons of the Orthodox Church. Notes and Commentaries*, (in Romanian), Sibiu, 1991, p. 94.

[16] J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, II, Rome, 1864, pp. 317-320.

[17] Joannou, I, 1, p. 294.

[18] *Epistula* 10 of Pope Nicholas I, in Mansi XV, 243.

[19] *Marci Eugenici Metropolitae Ephesi, Opera anti-unionistica*, ed. L. Petit, in *Concilium Florentinum. Series A*, X, Fasc. II, Rome, 1977, p. 132

first canon of this Council confirms all the canons "transmitted to the holy catholic and apostolic Church" by "the holy and orthodox ecumenical Councils" (τῶν ἁγίων καὶ ὀρθοδόξων συνόδων οἰκουμενικῶν),[20] including the canons of the Council in Trullo, which were attributed without reservation to the Sixth ecumenical Council. The condemnations and anathematisations made at the Council of 869 were based on canons of the ecumenical Councils, including those of the Council in Trullo. Clearly, for the Fathers of the Council of Constantinople of 869, the canons of the Council in Trullo were the work of the Sixth ecumenical Council.

In conclusion, it may be stated that the ecumenicity of the Council in Trullo was recognised and acknowledged outright by all the councils held in Constantinople after the year 691, in which legates of the pope took part.

The appellation "ecumenical" is found in the text of the Prologue of the Nomocanon in 16 Titles, which was drawn up in 883.[21] The canons of the Council in Trullo, invested with the force of law for all the subjects of the *oikoumene* by Emperor Justinian II, were also cited and reproduced in the Novels of Emperor Leo VI.[22]

This is also due to the fact that the Council in Trullo had canonised imperial laws, particularly laws enacted by Emperor Justinian (527-565).[23] Certain laws or provisions of imperial laws — concerning, for example, the meeting of eparchial synods (provincial or metropolitan), marriage, the number of clerics in each Church, impediments to marriage, juridical statutues for monks etc. — had in their entirety been enacted as canons by the Fathers of the Council in Trullo.[24] Now, this sanctioning by the Council in Trullo of laws enacted by Emperor Justinian was not due to the fact that many eparchies were to be found outside the territory of the Byzantine Empire where this imperial legislation could not have otherwise been known or applied;[25] rather, the Fathers of the Council in Trullo appropriated all the laws enacted by Emperor Jus-

[20] Joannou, I, 1, p. 294.

[21] Rhalles-Potles, I, p. 8.

[22] Sp. N. Troianou, *Ἡ Πενθέκτη οἰκουμενικὴ σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικό της ἔργο*, Athens, 1992, p. 42. See also his paper presented at this seminar.

[23] Novels 5, 6, 76, 79, 123, 133, 137.

[24] Canons 8, 12, 16, 40, 48, etc.

[25] Cf. Sp. N. Troianou, *op. cit.*, p. 45.



tinian which concerned various aspects of ecclesial life. In canonising this imperial legislation, the Fathers of the Council in Trullo were conscious that their decree had the force of universal or ecumenical law, for the Christian East as well as West of the time, and that therefore their Council was ecumenical.

The Byzantine canonists of the 12th century, Zonaras, Balsamon and Aristenos, affirm the ecumenicity of the Council in Trullo. They speak of the "Fathers of the Sixth Council" or of the "holy Fathers of the Council"[26] when making reference to the Council in Trullo. According to John Zonaras, for example, the Council in Trullo is "also called the Sixth, though at this Council there were no debates concerning the faith and doctrines, that it might at any rate be called a council; <nevertheless,> it supplied what was lacking in the Sixth <Council> and, inasmuch as it was closest <in time> to the latter, it was counted together with it."[27] Elsewhere the same Byzantine canonist points out that the Council in Trullo "supplied what was lacking in previous councils" (τὸ ὑστέρημα τῶν εἰρημένων συνόδων ἀναπληροῦντες)[28] in the matter of canonical legislation.

Balsamon writes that the Council in Trullo was a "holy and ecumenical Council," that it was "also ecumenical;"[29] that "the divine and holy ecumenical Council which assembled in the great Domed Hall of the Palace is likewise called Penthekte" (ἡ καὶ πενθέκτη λεγομένη), and that it is "not principally called the Sixth, but Penthekte, because it supplied what was lacking in the Fifth and Sixth Councils."[30] Thus, according to Balsamon, the Council in Trullo was an "ecumenical" Council, and it was called "Penthekte" (πενθέκτη), because it was the "supplement of the two preceeding Councils" (ἀναπλήρωσιν τῶν δύο).[31]

As regards the appellation "Penthekte," it may be noted that it was put in circulation for the first time by Balsamon (12th century). From the time of Patriarch Tarasius of Constantinople, that is from the Seventh ecumenical Council, "the Quinisext Council was considered as an

[26] Rhalles-Potles, II, pp. 367-375, 427-428, 434-435.

[27] Ibidem, p. 294.

[28] Ibidem, p. 300.

[29] Ibidem. See also Theodore Balsamon, *Responses*, PG 119, 1165 and 1200.

[30] Rhalles-Potles, II, p. 300; IV, pp. 543 and 554. See also Theodore Balsamon, *Responses*, PG 119, 1163.

[31] Rhalles-Potles, II, p. 300.

appendix,"[32] in the matter of canonical legislation, to the Councils which assembled in Constantinople in 553 and 680.

After Balsamon, the appellation "Penthekte" or "Quinisext" Council was to become the preferred usage in the East[33] and, in consequence, the canons of the Council in Trullo were cited under the double authority of the Fifth and Sixth ecumenical Councils.[34] Orthodox canonists of our own day also speak of "canons of the ecumenical Penthekte Council which assembled in Constantinople" (κανόνες τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου).[35] Now, by using this appellation "Penthekte," Orthodox canonists of old and of to-day bear out the fact that the Council in Trullo was a supplement, in the matter of canonical legislation, of the Fifth and Sixth ecumenical Councils, and that it was an integral part of the Sixth ecumenical Council.

Until the twelfth century the Council in Trullo was designated in Byzantine canonical sources and Nomocanons by the appellation "Sixth Council" (ἕκτη σύνοδος), and the Byzantine canonists of the twelfth century speak "of the so-called Sixth Council" (περὶ τῆς λεγομένης ἕκτης συνόδου).[36] However, since Balsamon the appellation "Penthekte" (πενθέκτη)[37] has been in use, for better or worse, to the present day.

Also that about the time of Balsamon (12th century) the appellation "Penthekte" (Quinisext) was also used in the West, among others by Gratian. But Gratian speaks of the Council in Trullo more as a second session of the Sixth ecumenical Council than as a supplement to it. Gratian notes: "sexta sinodus bis congregata est: primo, sub Constantino et nullos canones constituit; secundo, sub Justiniano filio eius, et praefatos canones promulgavit" (Dist. XVI, c. 6).[38] Now, Gratian rightly perceived that in fact it was a question of two sessions of the same ecumenical

---

[32] G. Fritz, "Quinisexte (Concile) ou in Trullo," *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 2, 1937, 1597.

[33] C. Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lyons, 1688, 1145-1146.

[34] Pierre L'Huillier, "Le Concile Oecuménique comme autorité suprême dans l'Église," *Kanon*, 2 (1974), Vienna, 139.

[35] P. J. Akanthopoulou, *Κώδικες Ἱερῶν Κανόνων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Νόμων*, Salonica, 1991, p. 98.

[36] Rhalles-Potles, II, p. 294.

[37] Ibidem, II, p. 300; IV, pp. 543-544.

[38] *Corpus Juris Canonici*, ed. A. Friedberg, Leipzig, 1879, p. 44.



Council, first in 680, and a second time in 691, in the same hall in the imperial palace in Constantinople, that is, "ἐν τῷ τρούλλῳ τοῦ βασιλικοῦ παλατίου" The first session of the Sixth Council has left "Definitio fidei" (Ἔκθεσις πίστεως),[39] whilst the second session has made one of the richest canonical productions of the first millennium, that is, the 102 canons, by which it supplied that which was lacking, in the matter of canonical legislation, in the preceeding two Councils.[40]

Finally, as regards the appellations of the Council and the affirmation of its ecumenical character, the same canonical tradition asserted by Zonaras, Balsamon and Aristenos was faithfully expounded in the post-Byzantine epoch. For example, in their "Responses" (Ἀποκρίσεις) to the Anglicans, the Orthodox Patriarchs (1716-1725) speak of the sacred canons of "the Seven holy Councils" (τῶν ἁγίων ἑπτὰ συνόδων), and they refer to the second canon of "the Sixth ecumenical Council" (τῆς ς΄ ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου),[41] that is, the Council in Trullo.

The hieromonk Agapius and the monk Nikodemus, the authors of the *Pedalion*, first published in 1800, speak also "of the holy and ecumenical Penthekte, or rather, Sixth Council" (περὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς πενθέκτης ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἕκτης συνόδου).[42] Indeed, they explain that it is a question "more properly" (κυριώτερον)[43] of the "Sixth Council" (ἕκτη σύνοδος), since the same "hierarchs" (ἀρχιερεῖς) took part in both the Councils of 680 and of 691. More precisely, it is a question, according to the Byzantine tradition taken up by the *Pedalion* (Πηδάλιον), of the "forty-three bishops" (τεσσαράκοντα τρεῖς ἐπισκόπους) who signed the Acts both of the Council of 680 as well as those of the Council of 691.[44]

In the canonical collections used by the Orthodox Church of the present day the Council in Trullo continues to be designated by the ap-

---

[39] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo et al., Editio Tertia, Bologna, 1973, pp. 124-130.

[40] I Th. Panagopoulou, *Περὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τῶν ἐπὶ τῆς ἐποχῆς των σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ πολιτείας*, Athens, 1939, p. 85; Π. Ῥοδοπούλου, Μαθήματα Κανονικοῦ Δικαίου, Salonica, 1973, p. 62.

[41] J. Karmiris, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, II, Graz, 1986, p. 808.

[42] *Πηδάλιον*, Athens, 1990, p. 215.

[43] Ibidem.

[44] Ibidem, pp. 215, n. 2 and 217.

pellation "Sixth ecumenical Council,"[45] just as this appellation was employed in Byzantine canonical sources and Nomocanons. But, as has already been remarked, in the East, both the canonical collections and specialised literature employ also the other two appellations hallowed by Eastern canonical tradition, that is, "Council in Trullo" and "Penthekte" (Quinisext) Council.[46] Some authors speak also of "the Penthekte, or the Second ecumenical Council in Trullo" (πενθέκτη ἢ δευτέρα ἐν τρούλλῳ οἰκουμενικὴ σύνοδος).[47] The canonical legislation of this Council has, down through the centuries, been considered by the Orthodox Churches (Greek, Romanian, Slavic etc.) "as emanating from an ecumenical Council" and "as applicable" — so concluded V. Laurent with good reason — "to the Universal Church."[48]

## II. Witnesses of the canonical tradition of the ancient Oriental Churches (so-called non-Chalcedonian)

The ancient Oriental Churches known generally by the name "non-Chalcedonian Churches" share, to a greater or lesser extent, the same patrimony of ancient Christianty which, as Fr. X. Funk affirmed, "is concluded by the Sixth ecumenical Council, of which the Council in Trullo is a supplement."[49] Unfortunately, to the present day, there has been not much interest among Orthodox canonists to understand the canonical tradition of the non-Chalcedonian Churches; rather, we still remain bound to intransigent opinions of former times, as those of the Partriarch Germanus of Constantinople (715/730), according to whom the Fourth and Sixth ecumenical Councils and, in consequence, also their canonical legislation had been rejected by the ancient Oriental Churches.[50] It would appear that we are still affected by Byzantine ideology, according to which the Christian *oikoumene* was bounded by the geographical borders of the Byzantine Empire and, outside of these lat-

[45] Rhalles-Potles, II, p. 8; Milas (as in n. 12), I, 1, pp. 35 and 37, I, 2, p. 301.

[46] Akanthopoulou (as in n. 35), p. 98; Menevisoglu, *Ἱστορικὴ εἰσαγωγή* (as in n. 2), p. 283.

[47] Panagopoulou (as in n. 40), p. 85.

[48] "L'oeuvre canonique du Concile in Trullo [691-692] comme source primaire du Droit de l'Église Orientale," *Revue des Études Byzantines*, 23 (1965), 25.

[49] *Histoire de l'Église*, I, Paris, 1891, p. 4.

[50] Germanus, *Περὶ τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων*, PG 98, 81.



ter, there were none but "schismatic" and "barbarian" Churches. Paraphrasing St Theodoret of Cyrus, we might say that such an ideology requires a remedy, or a "therapy,"[51] in particular a canonical therapy.

According to statements in Melkite historiography written in Arabic, the canons drawn up by "the Sixth Council" were not accepted by the non-Chalcedonian Churches.[52] But, in reality, in spite of the fact that the canons of the Council in Trullo legalised Byzantine usages and practices, nevertheless, these canons, and especially their canonical principles, enjoyed a large following and application beyond the borders of the Byzantine Empire. For example, in the text of canonical collections and Nomocanons of the Coptic and Ethiopian Churches, particularly in the text of the apocryphal canons (of the Apostolic Council and the Council of Nicaea),[53] one can identify canons and canonical principles decreed by the Council in Trullo.[54] Indeed, the *Synodus*, the "Corpus Juris Canonici Aethiopici," which reproduces canons drawn up by the Council in Trullo, though attributed by the Copts to the Council of Nicaea or the so-called Council of Constantinople,[55] provides real evidence of this fact. In the canonical Corpus of the non-Chalcedonian Churches we also find the 85 so-called Apostolic canons which were received by the ecumenical Church as a result of the decree of the Council in Trullo (cf. canon 2). The Coptic Nomocanon *Fetha Nagast* (Law of the Emperors), drawn up originally in Arabic in the thirteenth century by As-Ṣāfī Abu'l-Fada'il ibn al-Assāl,[56] also reproduces the text of numerous canons, among them

[51] P. Canivet, trans., *Thérapeutique des maladies helléniques*, Paris, 1958, pp. 100 sq.

[52] Kitab Al'Unwan, *Histoire Universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*, ed. and trans. A. Vasiliev, II, *Patrologia Orientalis*, VIII, Fasc. 3, Paris, 1912, pp. 493-494.

[53] J. Bachmann, *Corpus Juris Abessinorum*, Berlin 1889, p. XXXV; P. M. Da Leonessa, "La Versione etiopica dei canoni apocrifi del Concilio di Nicea secondo i Codici Vaticani ed il fiorentino," *Rassegna di Studi Etiopici*, 2 (1942), 29-89.

[54] N. Dură, "Biserica Coptă în lumina mărturiilor tradiției istorico-aghiografice," *Studii Teologice*, 34 (1982), no. 3-4, 299-219; Idem, "Cele mai vechi izvoare scrise ale dreptului bisericesc etiopian," *Biserica Orthodoxa Româna*, 100 (1982), no. 5-6, 572-586; Idem, *Organizarea Bisericii etiopiene și bazele ei canonice*, Doctoral Thesis, Bucharest, 1990, pp. 142-148.

[55] N. Dură, "Sinodosul canonic etiopian (Corpus Juris Canonici Aethiopici)," *Studii Teologice* 26 (1974), no. 9-10, 725-738.

[56] N. Dură, "Nomocanonul etiopian 'Fetha Nagast' în lumina cercetarilor istoricilor și canonistilor etiopieni și europeni," in *Studii Teologice*, 27 (1975), no. 1-2, 96-97; Idem, "Originile nomocanonului 'Fetha Nagast'. Identificarea 'Canoanelor împaratilor'," *Studii Teologice*, 28 (1976), no. 1-2, 162-17.

canonical principles formulated and affirmed by the Fathers of the Council in Trullo. For example, the *Fetha Nagast* makes provision that "the synod of bishops must meet twice a year," and that "the bishops of each province must meet with their metropolitan or with their patriarch [*sic*] twice a year."[57] We remember the provision in canon 8 of the Council in Trullo, which requires that an annual synod should be held in each province; and indeed, in the version of the *Fetha Nagast*, "the metropolitans and the bishops must meet with their patriarch once a year."[58]

Among other canons of the Council in Trullo which were received and applied in the life of the non-Chalcedonian Churches, let us mention also canons 12, 36 and 41. Indeed, the celibacy of bishops, required by canon 12; the institution of the Pentarchy, sanctioned by canon 36; the right of a bishop to exercise jurisdiction over all the monasteries in the territory of his eparchy, provided for in canon 41, which also confirms the provisions made in canons 4 and 24 of the Council of Chalcedon (451) etc.; — these were and are obvious realities in the life of the non-Chalcedonian Churches. This fact proves, then, that the canonical legislation of the Council in Trullo, if only in part, was received and applied by the ancient Oriental Churches and thus the ecumenicity of the Council was, albeit tacitly, recognised by them. The pseudo-Apostolic and pseudo-Nicene canonical legislation found in the canonical collections and Nomocanons of the non-Chalcedonian Churches also provides undeniable proof of this fact, that is, of the reception of the post-Ephesian canonical legislation, and in particular of that of the Council in Trullo, by the non-Chalcedonian Churches.[59]

To conclude, the canonical legislation of the Council in Trullo, in particular its canonical principles, was received also by the ancient Eastern Churches, which thus recognised, without declaring so outright, also the ecumenicity of this Council.

[57] A. P. Tzadua, trans., *The Fetha Nagast. The Law of the Kings*, Addis Ababa, 1968, p. 37.

[58] Ibidem, p. 19.

[59] N. Dură, "Receptarea canoanelor în Biserica etiopiană," *Studii Teologice*, 26 (1975), no. 3-4, 277-289.



## III. WITNESSES OF THE CANONICAL TRADITION IN THE ROMAN CHURCH

According to data supplied by Roman historiography, repeated also by some Catholic canonists of the present day, "il papa di Roma Sergio (687-701) non è stato rappresentato a questo Concilio, ma i legati romani ivi presenti, ne hanno firmato 'per errore' gli atti. Di consequenza, la Chiesa d'Occidente ne ha contestato l'oecumenicità ed i suoi canoni non sono stati accetati sempre e da tutti."[60] But what is the historical truth? According to the information given by the *Liber Pontificalis*, the text of which has been altered in the course of centuries, Pope Sergius refused to sign "the Acts" (τὰ πρακτικά)[61] of the Council in Trullo. Catholic historians, however affirm that the pope was represented at the Council in Trullo by his apocrisarii at Constantinople, who were none other than those who had figured "at the Sixth ecumenical Council (680-681) apart from the legates."[62] Moreover, Catholic historians of former times and of the present day note that the regular apocrisarii of the pope at Constantinople signed the Acts of the Council,[63] but that the canons of the Council were very reluctantly accepted by Pope Constantine I (708-715), who had himself been a member of the Roman delegation at the Sixth ecumenical Council and was later the apocrisarius of Pope Leo II to Emperor Constantine IV during the former's visit to Constantinople.[64] In fact, in the Acts of the Council in Trullo, we find the signature of Metropolitan Basil, of "Gortinae [Gortyne, the island of Crete]" (τῆς Γορτυνέων), in the capacity of "locum tenens totius sinodi Sanctae Romanae Ecclesiae" (τὸν τόπον ἐπέχων πάσης τῆς συνόδου τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τῆς Ῥώμης).[65] This was the same metropolitan who had taken part in the Council assembled in Constantinople in 680, in the

[60] D. Salachas, "La Normativa del Concilio Trullano commentata dai canonisti bizantini del XII secolo: Zonaras, Balsamone, Aristenos," *Oriente Cristiano*, no. 2-3, Palermo, 1991, p. 30.

[61] L. Duchesne, ed., *Liber Pontificalis*, I, Rome, 1886, p. 373.

[62] Laurent (as in n. 48), 39.

[63] Murphy-Sherwood (as in n. 1), p. 246; Ch. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, 1, Paris, 1909, p. 577.

[64] Murphy-Sherwood (as in n. 1), p. 246.

[65] Mansi XI, 989B; Heinz Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studium zum Konstantinopoler Konzil von 692* [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 56], Berlin-New York, 1990, p. 146.

capacity of representative of the Roman council held in 679 and of the pope.

However, the Acts of the Council in Trullo also have left a blank space for the signature of the pope, after the signature of the emperor and before those of the four Eastern Patriarchs of the time. According to the opinion of Catholic historians, the pope must have refused to sign the Acts of the Council and, in consequence, the space remained blank.[66] But it would appear that in fact this blank space for the signature of the pope was the work of later copyists. We know from another source that expected signatures which were in fact not obtained (the pope, the Bishops of Salonica, Sardica, Ravenna, Heraclea, Thrace and of Corinth) were originally placed in the margin of the text in the manuscripts by copyists and Latin translators.[67] But later they were introduced into the text itself in printed editions.

Referring to this fact, Albert Failler showed that the same procedure was unfortunately employed for the edition of Heinz Ohme of 1990. "One will perhaps find it an annoyance," writes the Catholic theologian and Byzantinist, "to see within the text passages which the manuscripts rightly placed in the margin and which are printed in a different typeface in the edition of Mansi: such is the mention of the signature of the Emperor in red, or the mention of the places for signatures which were expected but were not in fact obtained (the pope etc.)."[68] But whatever the attitude of Pope Sergius was vis-a-vis the canons of the Council in Trullo, one thing remains certain: that Emperor Justinian II ordered an enquiry concerning the Acts of the Sixth ecumenical Council, in order to prove to all his own attachment to ecumenical Orthodoxy and also the Acts' authenticity, and that he sent Pope Sergius a copy of the canons of the Council in Trullo.[69] In 705, the same emperor, Justinian II, also sent two metropolitans to Rome, with the purpose of persuading Pope John VII (705-707) to convoke a council of Roman bishops, in order to pronounce on the canons of the Council in Trullo and, in consequence, to enumerate the canons which had not been accepted by Rome. Through

[66] P. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, New York, 1971, p. 200; Albert Failler, review of Heinz Ohme, *Das Concilium Quinisextum* (as in n. 65), *Revue des Études Byzantines*, 49 (1991), 287.

[67] Ohme (as in n. 65), p. 145.

[68] Failler (as in n. 66), p. 287.

[69] Murphy-Sherwood (as in n. 1), p. 244; Dumeige (as in n. 9), pp. 12-13



these same two metropolitans, the emperor also sent to Rome "six copies of the canons of the Quinisext, bearing the imperial signature as well as those of the Patriarchs of Constantinople, Alexandria and Antioch."[70] Now, it is the opinion of Catholic canonists that Pope John VII would have accepted all the canons of the Council in Trullo, "but the Roman clergy took it amiss."[71] In any event, we learn from witnesses of the time that Pope Constantine I, summoned in 710 by the emperor to Constantinople, accepted all the canons of the Council in Trullo.[72] Among other things, Constantine I is remembered as the first Pope who required that ecumenical Councils, "quae gesta conciliorum retinent," should be represented on the walls of churches in Rome.[73] Now, we know that it was the Council in Trullo which made particular reference to icons and also decreed the manner in which religious painting was to be executed (canons 82 and 100). But in spite of this fact, in the opinion of P. -P. Joannou, there was only a "compromise" between Pope Constantine I and the emperor and, as it were, "approval with reservation" of the canons of the Council in Trullo by Rome.[74] And an Orthodox canonist affirms that there was only a "partial reception" of the canons of the Council by Pope Constantine I.[75] At all events, whatever it was, a total acceptance of the canons, "approval with reservation," or "partial reception," it is to be noted that Pope Constantine I did not cast doubt on the ecumenicity of the Council in Trullo.

As for Pope Hadrian I (772-795), he declared that he received "the six Councils with all the canons which had been enacted by them [the Fathers] in conformity with ecclesiastical and divine laws."[76] The canons of the council in Trullo were thus attributed by him to the Sixth ecumenical Council. Elsewhere, in referring to canon 82 of the Council in Trullo,[77] Pope Hadrian I wrote that the Seventh ecumenical Council

[70] Fritz (as in n. 32), 1594.

[71] Ibidem, 1595.

[72] *Liber Pontificalis* (as in n. 61), I, pp. 385-386.

[73] Anastasius Bibliothecarius, *Liber Pontificalis*, PG 128, 953; S. Salaville, "L'iconographie des 'Sept Conciles Oecuméniques'," *Échos d'Orient*, 29 (1926), 146; Stern (as in n. 14), 11 (1936), 144.

[74] Joannou, I, 1, pp. 99-100.

[75] L'Huillier (as in n. 34), 141.

[76] Mansi XIII, 1078.

[77] Hefele-Leclercq (as in n. 63), III, 1, p. 347.

(787) had given "testimonium de sexta sancta Synodo" when it made obligatory the veneration of "sacras imagines," and that "ipsa sancta Synodus fideliter per canones orthodoxe statuens, ita constituit dicens."[78] As further proof that Pope Hadrian I received the canonical legislation of the Council in Trullo, one might also add the fact that Patriarch Tarasius reproduced for him, in his second letter to him, the text of canon 22 of the Council in Trullo. This also proves that the interlocutor of Patriarch Tarasius, Pope Hadrian I, knew and accepted this canonical legislation, or at least, that the pope had the text of the canons in Rome.

During the sessions of the Seventh ecumenical Council, when the Patriarch Tarasius declared publicly that the Fathers of the Sixth ecumenical Council had assembled several years earlier in order to decree its canons,[79] his declaration met with no protest on the part of the Roman envoys, who undoubtedly would have known whether or not Rome had reservations about the Council in Trullo.[80]

In his Decretals, Gratian cites Pope Hadrian's letter to Patriarch Tarasius "sextam sinodum sanctam cum omnibus canonibus suis recipio" (Dist. XVI, c. 5), and he comments "sexta sinodus auctoritate Adriani corroboratur."[81]

Present day Catholic scholars point out that the attitude of Pope Hadrian I towards Charles the Great, in 794, shows that the Roman Pontiff had accepted the decisions of the Seventh ecumenical Council.[82] Now, we know that the Seventh ecumenical Council had also received and confirmed the 102 canons of the Council in Trullo, codifying the canonical legislation up to that time. Thus we can state that it was not Patriarch Tarasius "who induced the pope to attribute the canons of Quinisext to the Sixth ecumenical Council," as G. Fritz has argued,[83] but on the contrary, the Patriarch repeated and reaffirmed all that the pope had already affirmed concerning the ecumenicity of the Council in Trullo and its canons. Without any doubt, the attribution of the canons of the Council in Trullo to the Sixth ecumenical Council by Pope

[78] *Epistula ad Beatum Carolum Regem*, cap. XXXV, PL 98, 1264AB.

[79] Mansi XIII, 40E-41D, 417A-420A.

[80] Dumeige (as in n. 9), p. 119.

[81] *Corpus Juris Canonici* (as in n. 38), pp. 42-43.

[82] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo et al., Editio quarta, Bologna, 1991, p. 132.

[83] Fritz (as in n. 32), 1596.



Hadrian I contributed to a general recognition, in the East as well as the West, of the very nature of the Council, that is of its ecumenicity. Indeed, from this time on, the canons of the Council in Trullo were unanimously attributed to the Sixth ecumenical Council and "the Quinisext Council itself was considered," writes G. Fritz, "as an appendix to the latter,"[84] or as a second session of the Sixth Council, according to Gratian's felicitous turn of expression noted above.

Western criticism to-day holds that Anastasius Bibliothecarius's (800-879) translations from the Greek of the Acts of the Councils, the Lives of Saints etc. were not always faithful.[85] But in spite of this (more or less objective) criticism, it is clear that Anastasius speaks in general of "sextae universalis synodi canones,"[86] that is in the same terms as the Fathers of the Seventh ecumenical Council (cf. canon 1). But in his Preface to the translation of the Acts of the Seventh ecumenical Council, Anastasius writes that during a Western council, held probably at Troyers (878),[87] Pope John VIII (872-882) declared that "regulas, quae Graeci a sexta Synodo perhibent editas" (the canons which the Greeks claim to be of the Sixth Council) were received by the Apostolic See of Rome on condition that they "were not contrary to previous canons or decrees of the holy pontiffs of this see or to good morals" (prioribus canonibus vel decretis Sanctorum Sedis hujus pontificum, aut certe bonis moribus inveniuntur adversae).[88] Now, in the first place, it should be noted that Anastasius asserts that the canons of the Council in Trullo were attributed by the East, where they were drawn up, to the Sixth ecumenical Council. Secondly, these canons had been received also by Rome. The attitude of Pope John VIII, then, must be understood in the context of the time. It is well known that this pope had to respond to accusations made by the Church of Constantinople which, during the conflict over jurisdiction in Bulgaria, had again condemned certain practices of the Roman Church already decried by the Council in Trullo.[89]

[84] Ibidem, 1597.

[85] *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'antiquité et du Moyen Âge*, comp. W. Buchwald - A. Hohlweg - O. Prinz, Brepols-Turnhout, 1991, p. 44.

[86] Mansi VI, 982C.

[87] Joannou, I, 1, p. 100, n. 16.

[88] *Praefatio in septimam Synodum*, Mansi XII, 982D.

[89] Karmiris (as in n. 41), I, Athens, 1960, pp. 316-330.

Anastasius Bibliothecarius also affirms that the canons legitimately attributed to the Sixth ecumenical Council had remained until that time (the second half of the 9th century) in "graeca lingua" and, in consequence, in "archivis" and "apud Latinos incognitae, quia nec interpretatae."[90] Clearly, through their translation into Latin the canons of the Council in Trullo were received by all the Christian West.[91] But the case of the Council in Trullo, which was only received after some delay, is by no means unique, for we know that the Second ecumenical Council (381) was counted among the ecumenical Councils by Rome, with difficulty, only in 517.[92]

At all events, as we have noted in the first part of our paper, the ecumenicity of the Council in Trullo was also recognised by the council which met in Constantinople in 861 and which was presided over by the legates of Pope Nicholas I.[93] This recognition by Rome of the ecumenicity of the Council in Trullo is acknowledged not only by the Roman council which assembled in 878 and was presided over by Pope John VIII, who made express reference to "regulas ... a sexta synodo ... editas,"[94] but also by the Council of Unity (Constantinople, 879-880), in which the legates of the pope also took part. Now, this recognition was necessitated by the fact that canons drawn up by the councils of the Roman Church had been confirmed by the Council in Trullo. For example, a council presided over by Pope Gregory the Great had condemned and anathematised, in its canons 10 and 11, the abduction of virgins.[95] The Council in Trullo confirmed this measure, likewise condemning such abduction vehemently. Thus in making this decree the Council in Trullo confirmed also the decrees made by councils of the Church of Rome. Morever, canon 92 of the Trullan Council, according to which the abduction of women is an impediment to marriage, was reiterated not only

[90] *Praefatio* (as in n. 88), 983A.

[91] J. Madey, "Le Concile Oecuménique et la Synode Panorthodoxe. Une comparaison," *Concilium*, 178 (1983), 103.

[92] K. Ware, "The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church," *Kanon*, II, Vienna, 1974, 221.

[93] Joannou, I, 2, p. 445.

[94] Mansi XII, 982.

[95] *Appendix ad Sancti Gregorii Epistulas*, PL 77, 1340.



by the council which assembled at Pavia in 850, but also by the Tridentine Council (Session XXIV, c. 6).[96]

The witnesses of the written canonical tradition of the Roman Church provide evidence that the canons of the Council in Trullo were also observed and applied even after the Great Schism of 1054. In spite of the asseveration of Cardinal Humbert (11th century), one of the architects of the Schism between the Eastern and the Western Churches, that the canons of the Council in Trullo had neither been accepted nor observed by the "prima et apostolica sedes,"[97] nevertheless, a good number of the canons of the Council in Trullo were used and even cited by canonists of the West,[98] an indication of the reception, if only partial, of the canonical legislation of the Council in Trullo by the Western Church. From the 12th century on, the reception of the Council's canonical legislation, particularly of its canonical principles, by the Roman Church — including therefore the Catholic Churches of the West — is to a great extent due to Gratian. In fact, it is thanks to Gratian that the Western Church, and in particular the Pontifical chancellery of Rome, put the canons of the Council in Trullo in general use and application in the Latin Church.[99] Gratian, of whom it has been said (more or less justly) that he codified "the falsifications of Pseudo-Isidore, of the Gregoriana, and of Burkard of Worms, adding new ones to them (49-54),"[100] cites or reproduces, partially or in their entirety, canons of the Council in Trullo. For example, he makes use of the following canons: 2 (Dist. XVI, c. 4), 4 (Causa XXVII, 9, q. I, c. 6), 6 (Dist. XXXII, c. 7), 7 (Dist. XCIII, c. 25), 9 (Dist. XLIV, c. 3), 11 (Causa XXVIII, q. I, c. 13), 13 (Dist. XXXI, c. 13), 15 (Dist. LXXVII, c. 4), 17 (Causa XXI, q. II, c. 1), 23 (Causa I, q. I, c. 100), 25 (Causa XVI, q. III, c. 1), 26 (Dist. XXVIII, c. 16), 27 (XXI, q. IV, c. 2), 28 (Dist. II, De Cons., c. 6); 31 (Dist. I, De Cons., c. 34), 32 (Dist. I, De Cons., c. 47), where Gratian also reproduces the last phrase of the canon), 35 (Causa XII, q. II, c. 48); and remarkably also canon 36 about the precedence of the five patriarchal sees (Dist. XXII). It is striking that Gratian cites even canons

[96] J. Praeder, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, (= *Kanonika* 1) Roma 1982, 109.

[97] PG 120, 1030A.

[98] Joannou, I, 1, p. 100.

[99] Laurent (as in n. 48), 37.

[100] I. de Doellinger - J. Friedrich, *La Papauté. Son origine au Moyen Âge et son développement jusqu'en 1870*, Paris, 1904, p. 457.

in which the usages and practices of the Church of Rome are condemned. For example, the Roman usage of offering grapes at the altar with the oblation and distributing them to the faithful with Holy Communion is prohibited by canon 28 of the Council in Trullo, and this is one of the canons cited by Gratian.[101] It should also be noted that Gratian uses only the appellation of "VI Sinodus" when he cites or reproduces the text of the canons of the Council in Trullo.[102] We must also remark the fact that certain of the canons reproduced by Gratian, as for example 27, 31 and 32,[103] appear in paraphrased form, which somewhat differs from the text in the edition of Joannou.[104]

Emmanuel Lanne states that "l'opera legislativa dei Concilii ecumenici — ed anche una parte dei canoni del Trullano — è stata raccolta nel Decreto di Graziano."[105] Indeed, for both Pope Hadrian I, who on two occasions used the term "ecumenical" to designate the Council in Trullo, as well as for Gratian, who cites and reproduces the text of the canons, attributing them to the "Sixth Council" (Dist. 22, c. 6), the Council in Trullo was ecumenical and identical with the Sixth ecumenical Council itself.

The canons of the Council in Trullo were also cited and reproduced by the ecumenical Councils of the Catholic Church, beginning with Lateran I (1123) up to Vatican II (1962-1965). And even when they are not cited or reproduced word-for-word, nevertheless, the canonical principles of the legislation of the Trullan Council are affirmed. The Second Lateran Council (1139) may serve as an example. Although no explicit mention is made of the Council in Trullo, a reference to it may be found in the impediment to marriage among relatives (canon 54). Canon 17 of the Second Lateran Council prohibits "unions between relatives," declaring that "as for this sort of incest, the decrees of the holy Fathers and the very holy Church of God hold it as an abomination."[106]

---

[101] Fritz (as in n. 32), 1587.

[102] Cf. Dist. XXX, I Pars.; Dist. XXXI, c. XIV, VI Pars; Dist. XLIV, c. III; Dist. LXXVII, c. IV etc., in *Corpus Juris Canonici* (as in n. 38), I, pp. 107, 115, 157 and 273.

[103] Ibidem, pp. 858, 1302 and 1306.

[104] Joannou, I, 1, pp. 158, 162 and 165.

[105] "Il vescovo locale nei canoni dei primi sette concili ecumenici," *Nicolaus*, 18 (1991), Fasc. 1-2, 15.

[106] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Fribourg-Rome, 1962, p. 176. See also R. Foreville, *Latran I, II, II, et Latran IV*, *Textes* XVIII, Paris, 1965, p. 191.



Clearly, this refers to the decrees made in canon 54 by the Fathers of the Council in Trullo, who confirmed in their turn the canonical tradition of the early Church, such as canons 78 and 88 of St Basil [† 379] and canon 11 of St Timothy of Alexandria [† 385] etc.

The ecumenicity of the Council in Trullo was implied at the Council of Trent (1547-1565). In his report on the Protestant Articles concerning the Eucharist, presented to the Council on the 8th and 9th of September 1551, Alphonse Salmeron, invoked "tradition: the Sixth Council, canons 102 and 52."[107]

Among the canonists of the High Middle Ages at the beginning of the 14th century Bernard Gui († 1331), author of a "Treatise on the epoch of the celebration of the Councils," found in the Cathedral of Verona "an ancient collection of canons," which contained among other things the canons of the ecumenical Councils, including the Council in Trullo, designated as the canons of the Sixth ecumenical Council, as well as the Acts of the ecumenical Councils, including the "Gesta istius sexte sinodi."[108] In the "editio princeps," published in Paris in 1540 by Joannes Tilius, the canons of the Council in Trullo figure among the "Sanctorum Conciliorum Decreta." St. E. Assemani also makes reference, at the beginning of the 18th century, to canon 67 of the "Quinisext" Council, or Trullanum.[109]

But regrettably, the canons of the Council in Trullo are not to be found in the collection of the *Conciliorum oecumenicorum Decreta* edited in Bologna by J. Alberigo. Nevertheless, in the edition of 1973, mention is made of the Council in Trullo among "maximi historici ponderis concilia,"[110] and it is noted that "de eorum a Romano episcopo adprobatione adhuc disputatur."[111]

On the other hand, canonical provisions, and in particular canonical principles, of the legislation of the Council in Trullo are to be found in both the new Latin canonical Code as well as in the first Code of the

---

[107] J. Lecler, H. Holstein, P. Adnès, Ch. Lefebvre, *Trente*, II, *Textes* II, Paris, 1981, p. 626.

[108] M. Léopold Delisle, *Notice sur les manuscrits de Bernard Gui*, Paris, 1879, p. 302.

[109] *Acta Sanctorum Martyrum*, I, Rome, 1748 [reprint 1970], p. 121.

[110] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (as in n. 39), p. XVII.

[111] ibid., p. 123, n. 3.

Eastern Catholic Churches.[112] For example, the provision of canon 54 of the Trullan Council, concerning the impediments to marriage for reasons of consanguinity has been taken over by canons 108 and 1091 of the Latin Code as well as by canon 808 of the Code of the Eastern Catholic Churches. Furthermore, the canons "enumerated in the second canon of Trullo" were used as a source for the Code of the Eastern Catholic Churches.[113] And the same Code not only makes reference to canons codified by the Trullan Council (in canon 2), but also to canons drawn up by the same Council. Among the canons of the new Eastern Code of 1990, "in quibus plerumque jus antiquum Ecclesiarum Orientalium recipitur vel accommodatur,"[114] we also find reference to the institution of the patriarchate (cf. canon 55), which was also sanctioned by canon 36 of the Council in Trullo.

The ecumenicity of the Council in Trullo was also implicitly recognised by Pope John Paul II in the Apostolic Constitution *Sacri Canones* of 18 October 1990, by which the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* was promulgated. The pope recalled that the Fathers assembled at Nicaea "in concilio oecumenico septimo" confirmed the "sacri canones" enacted by the "sex sanctis et universalibus synodis,"[115] and codified them in "unum corpus legum ecclesiasticarum," or in a "Codicem," "as had already been done by the Quinisext Council, assembled in the Domed Hall in Constantinople in the year of our Lord 691" (*ut itam pridem Quinisexta Synodus, in Trullano conclavi Constantinopolitanae urbis anno Domini DCXCI coadunata*). Thus, the pope made express reference to the second canon of the Council in Trullo, seeing the canons of this Council as the work of the Sixth ecumenical Council. Indeed, does he not speak of "sacri canones" of the "six holy and universal councils" confirmed by the Seventh ecumenical Council? Note also that the pope states that the Council in Trullo assembled "in the year of our Lord

[112] Latin Code: cf. Salachas (as in n. 60), 30. First Eastern Catholic Code: cf. I. Žužek, "The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics," *Kanon*, I, Vienna, 1973, 153-158.

[113] I. Žužek, Ibidem.

[114] *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990. Testo ufficiale e versione italiana*, in *Enchiridion Vaticanum 12. Documenti Ufficiali della Santa Sede,* Bologna, 1992, canon 2, p. 5.

[115] Ioannes Paulus II, *Constitutio apostolica "Sacri canones" qua Codex Canonum ecclesiarum orientalium promulgatur*, 18 octobris 1990: AAS, 82 (1990), pp. 1033-1044.



691," the year attested by the manuscript tradition of canon 3 of the Council in Trullo[116] and taken for the exact date of the Council's assembly.[117] Finally, whilst promulgating the Eastern Code, the pope also made express reference to "one and the same fundamental patrimony of canonical discipline" (eodem et fundamentaliter uno disciplinae canonicae patrimonio), that is, to "the holy canons ... of the first centuries of the Church" (sacris canonibus ... primorum ecclesiae saeculorum) which have not been abrogated by "the supreme authority of the Church" (suprema ecclesiae autoritate).[118] The canonical unity of our Churches, Orthodox and Catholic, is assured by the same canonical patrimony, codified for the second time[119] by the Council in Trullo, in its canon 2.

Pope John Paul II refers to the "legates sent by our predecessor Hadrian I" (*legatis a decessore nostro Hadriano I missis*) to Second Council of Nicaea (787).[120] In fact, we know that these legates of Hadrian I, the Archpriest Peter and the Abbot Peter of the Greek Monastery of St Saba in Rome,[121] were present when the Fathers of the Seventh Council drew up both the "ὅρος" and the "κανόνες," thus also during the Council's last session, assembled by Imperial will in the Palace of the Magnaura in Constantinople, where the proclamation of dogma was reiterated and the twenty-two canons were read out.[122]

Now, in the text of both the "Definition" (ὅρος) and of the canons of the Seventh Council, we find express mention that the Fathers received all that the Council in Trullo had decreed in the matter of doctrine and canons. Indeed, the text of the "ὅρος" states that "the holy ecumenical Council" (ἡ ἁγία μεγάλη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος) takes over all that was decreed by "the Sixth Council in Constantinople" (ἡ ἐν Κωνσταντινου-

[116] Hefele-Leclercq (as in n. 63), III, p. 561.

[117] Joannou, I, 1, p. 98.

[118] *Constitutio apostolica "Sacri canones"* (as in n. 115), pp. 1033-1044.

[119] The first level or phase of the process of canonical codification in the ecumenical Church took place at the Fourth ecumenical Council (canon 1), and the third was achieved at the Seventh ecumenical Council (canon 1).

[120] *Constitutio apostolica "Sacri canones"* (as in n. 115), pp. 1033-1044).

[121] Mansi XIII, 460; V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I, Fasc. II, *Les Registes de 715 à 1043*, Istanbul, 1936, p. 359.

[122] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (as in n. 82), p. 131.

πόλει ἕκτη σύνοδος)[123]; and in the canons of the Seventh Council it is stated specifically that the Council receives "the sacred canons" (τοὺς θείους κανόνας) promulgated by "the six holy ecumenical Councils" (τῶν τε ἓξ ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων). Likewise, the Fathers of the Seventh Council promise solemnly to observe "their prescriptions in their entirety" (ὁλόκληρον τὴν αὐτῶν διαταγήν).[124]

Following the Fathers of the Seventh ecumenical Council, Pope John Paul II sees the canons of the Council in Trullo as the work of the Sixth ecumenical Council. The ecumenicity of the Council is therefore established for the Catholic Church. And yet...! Others, whether popes, cardinals, canonists, or theologians, have not recognised this ecumenicity, but have denied it. This negative stance vis-a-vis the Council in Trullo, in the past as well as to-day, reflects to a certain extent the ecclesiological thought of the Western Church with regard to the "ecumenicity" of a council in general. So, let us consider basic principlès of ecclesiology of the first millennium concerning the ecumenicity of a council, in order better to evaluate the process of the reception of the Council in Trullo by the Western Church.

## IV. Canonical-ecclesiological assessment of the ecumenicity of the Council in Trullo

1. *The ecumenicity of the Council in Trullo was expressed by the Council Fathers themselves.*

We have seen that the Fathers of the Council in Trullo were fully conscious of the ecumenicity of their Council, as they were of the Second ecumenical Council (Constantinople, 381).[125] Only bishops from the East had taken part in the Second Council, and the Church of Rome had only subsequently received it. The Fathers of the Council in Trullo found themselves in a similar situation and, in consequence, the ecumenicity of the Trullan Council can not be compromised or put in doubt because of the absence of papal legates.

[123] *Concilio Niceno II. Ὅρος*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (as in n. 79), p. 133.

[124] Canon 1 of the Seventh ecumenical Council, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, (as in n. 79), pp. 138-139.

[125] Rhalles-Potles, II, p. 299.



But in the case of the Council in Trullo, it has been argued that it did not formulate dogmas, as had done the Second ecumenical Council, and therefore it can not be called "ecumenical." For example, for Patriarch Tarasius, who presided over the Seventh ecumenical Council (787), a council may receive this qualification only if it has issued dogmas as well as canons. Now, the criterion of Tarasius has imposed itself in Eastern doctrine. It is for this reason that Byzantine canonists of the 12th century (Balsamon, Zonaras and Aristenos) take care to specify that the Council in Trullo was a continuation and supplement to the Sixth ecumenical Council and therefore was "ecumenical," as the Council Fathers had themselves called it.

2. *The absence of the pope or of his legates at ecumenical Councils has never prejudiced or affected the ecumenical character of a council.*

In this matter, the most eloquent example remains that of the Second ecumenical Council, which was recognised as ecumenical also by the popes, although the Roman Church had not taken part in it and the Council had accorded to the bishop of Constantinople "honorary precedence after the bishop of Rome [canon 3]" (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον). We know that Pope Gregory the Great declared that the Church of Rome revered all the ecumenical Councils which had assembled up to that time, that is, all of the first five Councils.[126] Pope Agatho and his successors declared solemnly that they recognised the ecumenicity of the Sixth ecumenical Council and its decrees, despite the fact that this Council had been condemned by Pope Honorius. Now the case of the Council in Trullo is similar, since it condemned and anathematised certain practices and usages of the Church of Rome. Why, then, did the Roman Church adopt a different attitude towards the Council in Trullo?

According to the testimony of Balsamon († 1125), the Church of Rome refused to recognise the ecumenicity of the Council in Trullo because "legates of the pope of Rome" (τοποτηρητὰς τοῦ πάπα Ῥώμης)[127] were not present at the Council. Nicetas Chartophylax Nicaenus, expressing the Roman Church's point of view, wrote that the decrees of the Sixth ecumenical Council (680) were signed by the legates of Pope Agatho, but not the canons "of the Sixth Council [*sic*]" (τῆς ϛ´ συνόδου),

[126] *Epistularum Liber Primus. Epistula* XXV, PL 77, 478.

[127] Rhalles-Potles, II, p. 300.

because they were drawn up some time later, "in the Romans' absence" (ἀπόντων δὲ τῶν Ῥωμαίων).[128]

Indeed, this absence of delegates from the pope at the Council in Trullo has been invoked by canonists and theologians of the West as one of the principal objections to the Council's ecumenicity. Balsamon replies to this objection by stating that the ecumenicity of the Council had been declared by the Council Fathers themselves, and also by their canons; and in consequence "this Council is also ecumenical" (οἰκουμενικὴ καὶ αὕτη σύνοδός ἐστι), as was "the other which was properly the Sixth Council, which assembled in the Domed Hall of the imperial palace" (ἕκτη κυρίως σύνοδος ἡ ἐν τῷ Τρούλλῳ τοῦ βασιλικοῦ παλατίου συστᾶσα), that is, the Council which assembled in 680. Moreover, Balsamon states that he had found in the Acts of the Council in Trullo, preserved in "ancient Nomocanons" (παλαιοτέρους νομοκάνονας),[129] the signatures of legates and bishops who represented the pope and the Western Church. Among these Balsamon mentions the following: "Basil, bishop of Gortyne, metropolitan of the island of Crete; the bishop of Ravenna, representative of the Synod of the Church of Rome; and not only these latter, but also other legates of the pope, the bishops of Salonica, of Sardinia, of Heraclea, of Thrace, and of Corinth".[130] In the Acts of the Sixth ecumenical Council (680) we find the signatures of the papal legates, in the first place, and of the representatives of the Synod of Rome (after the representatives of the other sees, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem).[131] Likewise, we find the name of the priest Theodore "representative of the archbishop of Ravenna most beloved of God" (τοποτηρητοῦ τοῦ θεοφιλεστάτου ἀρχιεπισκόπου Ῥαβέννης)[132] or "legatum Sanctae Ravennatis ecclesiae,"[133] of Basil, bishop of Gortyne, and of "ceteris episcopis concilii sanctissimi papae antiquae Romae Agathonis."[134] Now, we know that bishops and other representatives of the pope, and also of the Synod of the Roman Church, who had been present at the Sixth ecumenical Council (680) also took part in the Council in Trullo (691). Indeed, according to the Byzantine tradition, Bishop Basil of Gortyne and the bishop of Ravenna "were sent as representatives of the pope" (ἀπεσταλμένοι τοῦ πάπα πληρεξούσιοι).[135] Thus, at the Council in Trullo there were "representatives of the pope of Rome, Sergius (687-701), who had come specially to Constantinople"[136] as well as bishops from the East who were then in canonical communion with Rome,[137] as for example the Metropolitan Basil of Crete, accompanied by three other bishops. Metropolitan Basil of Crete signed the Acts of the Council in Trullo in the capacity of "legate of the pope of Rome."

All the witnesses, then, of the canonical tradition of the East demonstrate that the Church of Rome also took part in the council in Trullo. But even if we suppose that the Roman Church was not represented at the council, nevertheless, this council was an authentic "ecumenical council," According to the practice and canonical doctrine of the first millennium the ecumenicity of a council is not prejudiced nor affected even by the absence of the pope or his legates. The Second ecumenical Council (381) furnishes irrefutable proof of this fact.[138]

*3. The "ecumenical" character of a council is affirmed by the act of participation by Apostolic Churches.*

According to the synodal practice and canonical doctrine of the first Christian millennium, a council acquires ecumenical character by the participation of the bishops of the Apostolic Churches. This "Apostolic principle" was clearly affirmed by the Apostolic Council, the prototype of all the ecumenical Councils.The decrees made *synodaliter* by all the Apostolic Churches with the assistance of the Holy Spirit, the Guardian

[128] *De schismate Graecorum*, PG 120, 717.

[129] Rhalles-Potles, II, pp. 300-301.

[130] Βασίλειός τις, ἐπίσκοπος τῆς Γορτυνίων μητροπόλεως τῆς νήσου Κρήτης, καί τις ἐπίσκοπος Ῥαβέννης, τὸν τόπον ἐπέχοντες πάσης τῆς συνόδου τῆς ἐκκλησίας Ῥώμης, καὶ οὐ μόνον αὐτοί, ἀλλὰ καὶ οἱ τότε ὄντες λεγάτι τοῦ πάπα, ὁ Θεσσαλονίκης, ὁ Σαρδηνίας, ὁ Ἡρακλείας, ὁ Θρᾴκης, καὶ ὁ Κορίνθου Ibidem, p. 301.

[131] *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium. Concilii Actiones I-XI*, ed. L. Riedinger, Berlin, 1990, pp. 16-17, 29 and 179.

[132] Ibidem, pp. 16-17.

[133] Ibidem, pp. 56-57.



[134] Ibidem, pp. 20-21.

[135] G. D. Philippolou, *Σύστημα Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, I, Athens, 1912, pp. 49, n. 1, 128, n. 1.

[136] Menevisoglu, *Ἱστορικὴ Εἰσαγωγή* (as in n. 2), pp. 278-289.

[137] There were ten bishops from Eastern Illyricum who took part in the Council, together with the other two hundred ten Fathers. Cf. Ohme (as in n. 65), p. 316.

[138] N. Dură, "Le régime de la Synodalité au cours des huit premiers siècles," in *Actes du VIIe Congrès International de Droit Canonique* (Paris, 22-28 septembre 1990), Paris, 1991.

and Witness of the faith of the Apostolic Church, were considered by all to be irreformable and not susceptible to revision.

In controversies over the faith or over discipline handed down from the Apostles, one may not refer the matter to the witness of any one Church, but "to the express witness of the Apostolic Churches, that is, of those first Churches which received from the Apostles themselves the doctrine of the faith and the rules of ecclesiastical discipline."[139] Now, all the ecumenical Councils assembled without exception in the East (here we speak only of the first seven ecumenical Councils recognised by the Orthodox Church). In the West the Church of Rome alone shares this honour of truly Apostolic origin with the Churches of the East. It is also a fact that the absence of one of these Apostolic Churches, including the Church of Rome, at an ecumenical Council, was not considered as a "causa dirimens" or as a fault in its ecumenicity, for it has always been the presence of the majority of the Apostolic Churches which counted at an ecumenical Council. Furthermore, the regulation for councils in the first centuries, beginning with the Apostolic Council, shows that decrees were always made *synodaliter* and by majority vote (cf. canons: Apostolic 37, First ecumenical Council 5, Sardica 6, Laodicea 40, St Basil 47, St Gregory of Nyssa 6 etc.)

Clearly, in the light of even these few examples of canonical and ecclesiological doctrine of the first millennium, it may be stated that even a supposed absence of legates of the pope at the Council in Trullo would not in any way affect the ecumenicity of the Council nor would the approval of its canons by the bishop of Rome be necessary; for the "ecumenical" character of the Council in Trullo was assured by the participation of the Apostolic Churches of the East. However, we know that in this Council there actually participated the metropolitans of Gortyne, of Salonica and of Corinth, who "represented the pope at the Council" (ἐκράτουν τὸν τόπον τοῦ πάπα εἰς ταύτην τὴν σύνοδον).[140] And through the participation of these metropolitans, who "represented the bishop of Rome" (τὸν τόπον ἐπέχοντες τοῦ ῾Ρώμης),[141] this Apostolic Church was also present.

[139] Kyrillos Macaire, *La Constitution divine de l'Église*, Berne, 1922, pp. 185-186.

[140] *Πηδάλιον* (as in n. 42), p. 216, n. 3.

[141] Ibidem, p. 216.



Furthermore, the authors of the *Pedalion*, first published in 1800, wrote that the Council in Trullo was truly "ecumenical" because, first of all, its canons were in agreement with "the holy Scriptures" (τάς θείας γραφάς) and "the Apostolic and conciliar traditions and regulations" (τὰς ἀποστολικὰς καὶ συνοδικὰς παραδόσεις καὶ διαταγάς).[142] In addition, the ecumenicity of the Council is attributed to the fact that "in it took part the four patriarchs of the *oikoumene* as well as the representatives of the bishop of Rome" (οἱ δ´ πατριάρχαι τῆς οἰκουμένης ἦσαν παρόντες ἐν αὐτῇ καὶ ὁ ῾Ρώμης διὰ τοποτηρητῶν).[143]

4. *During the first millennium there was never any express recognition of the decrees of an ecumenical Council by the pope.*

Recalling the ecclesiological reality of the first millennium, W. de Vries has rightly noted that there "was never any express recognition of the decrees of a council by the pope. His representatives had signed in his name and that was sufficient."[144] In effect, the signature of the representatives of the pope sufficed for the reception by the Roman Church of the decrees made by an ecumenical Council and, in consequence, the ecumenicity of such a Council was never bound up or dependent on any ratification of its decrees (dogmatic or canonical) by the bishop of Rome. Moreover, the supposed right of the bishop of Rome to confirm or ratify the decrees of the ecumenical Councils was always regarded by the Easterners as "erroneous" (πεπλανημένη) and alien to synodal practice and to canonical doctrine of the first millennium.[145] The condemnation by the popes of certain canons of the ecumenical Councils, as is the case with several canons of the Council in Trullo regarding liturgical or disciplinary usages and practices of the Roman Church, by no means prevented them from "counting these among the ecumenical Councils and considering the whole of their canonical work as valid."[146] Conscious of this ecclesiological fact, Catholic scholars of the present day point out that Pope Hadrian I did not write any reply to confirm the decrees made

[142] Ibidem, p. 211, n. 1.

[143] Ibidem, p. 214, n. 1.

[144] *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers Conciles Oecuméniques*, Paris, 1974, p. 34.

[145] Panagopoulou (as in n. 40), p. 35.

[146] Laurent (as in n. 48), 40.

by the Seventh ecumenical Council.[147] Now, if the pope did not send any "confirmation" to ecumenical Councils in which the legates of the pope had taken part, how can one use this as an argument in the case of Councils at which the Roman Church was absent, namely at the Second ecumenical Council (381) and the ecumenical Council of 691?

5. *Canonical legislation of the ecumenical Councils had the force of universal law, in the East as well as the West, as a result of the imperial signature.*

By his Novels (6, of 16 March 535, and 131, of 18 March 545), Emperor Justinian (527-565) confirmed all "the canons enacted or approved" by "the holy Councils" and put them on the same footing as his own laws.

In order better to demonstrate this fact, let us recall first of all that the ecumenical Councils were convoked by the emperors, who also gave the force of universal law to the conciliar decrees through their imperial signatures. The same is true of the Council in Trullo, whose canons were invested with the force of universal law through the signature of Emperor Justinian II. Furthermore, the Council Fathers declare that they "have asssembled in this imperial God-guarded city, by decree of the most pious emperor."[148] Zonaras (12th century) stresses that the Council in Trullo was assembled "by imperial command" (κελεύσει βασιλικῇ).[149] And he also explains that the Council's 102 canons, drawn up in the imperial palace, acquired the force of universal law through "the personal signature of the emperor" (τὸν βασιλέα δι' οἰκείας ὑπογραφῆς).[150] Thus they became obligatory also in the West.

If the arguments from the absence of papal legates at the Council, and the necessity of express recognition of its canons by the pope etc., are invalidated ecclesiologically and canonically as well as by witnesses of the canonical tradition of the first millennium, why is the ecumenicity of the Council in Trullo put in doubt in the Roman Chuch?

---

147 *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (as in n. 82), p. 132.

148 Rhalles-Potles, II, p. 229.

149 Ibidem.

150 Ibidem, p. 300.



## V. "APPROVAL WITH RESERVE" AND "PARTIAL RECEPTION" OF THE CANONS OF THE COUNCIL IN TRULLO?

In 1991, the editors of *Oriente Cristiano* declared that the Council in Trullo was received "as such only later" by the Roman Church.[151] And certain Catholic canonists of the present day refer to and cite canons of the Council, even in cases of knotty problems as, for example, autocephaly and jurisdiction.[152] However, some others of the Western Church hold that the canons of the Council in Trullo have received only an "approval with reserve" and a "partial reception"[153] and, in consequence, "the approbation by the bishop of Rome is still a matter of discussion."[154]

The true reason why the Council in Trullo has through the centuries been labelled as "quoddam Conciliabulum," or "Pseudo-Synodum Sextaus"[155] etc. is owing to the content of certain of its canons, drawn up "contro gli abusi ed errori del tempo."[156] Indeed, canons such as 13, 28, 55, 57, and 82, which condemn liturgical practices of the Roman Church, and above all canon 36, which sanctions the institution of the Pentarchy, were viewed by Rome as canons which "were against the order (or rite) of the Church"[157] (that is, the Roman Church). Michel Lequien remarked that in the Latin Church even the appellation "Sixth holy Council" (τῆς ἁγίας ἕκτης συνόδου) "causes great difficulty; and it is to be understood as I have translated into Latin" (multiplici vitio laborat, qui sic intelligendus est, ut eum latine reddidi).[158] And J. P. Migne noted concerning the canons of the Trullan Council that "these canons have not been preserved by the Latins, but by the Greeks" (hi canones non apud Latinos, sed apud Graecos inveniuntur).[159] Indeed, the appellation

---

151 "Presentatione," *Oriente Cristiano*, 31 (1991), no. 2-3, 3.

152 G. Nedungatt, "Autonomy, Autocephaly and the Problem of Jurisdiction Today," in *Kanon*, V, Vienna, 1981, 30.

153 Joannou, I, 1, pp. 99-100; Salachas (as in n. 57), 20.

154 *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (as in n. 65), p. 123, n. 3.

155 Beda Venerabilis, *De Temporum Ratione*, PG 90, 568; Ohme (as in n. 65), p. 3.

156 Salachas (as in n. 60), 5. In this connexion, Ch. Bayet argues that canon 82 of the Trullan Council was directed at the iconographic symbolism used in Roman churches, where even the Apostles were represented as sheep: see his *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient*, Paris, 1879, p. 100.

157 Mansi XII, 3.

158 PG 94, 1417-1418, n. 43.

159 PG 98, 1451-1452, n. 44.

"Sixth ecumenical Council," when used for the Council in Trullo, has created many problems for the Roman Catholic Church, including the process of reception of its 102 canons, which have in fact undergone various degrees and manners of reception and even, on occasion, total rejection. In several of its canons, liturgical and disciplinary practices of the Roman Church were judged to be "contrary to the rite established by ecclesiastical tradition [canon 55]" (παρὰ τὴν παραδοθεῖσαν ἐκκλησιαστικὴν ἀκολουθίαν). This is attested by Patriarch Tarasius, who presided over the Seventh ecumenical Council, when he declared that the 102 canons of the Council in Trullo had been drawn up "pro correctione ecclesiasticorum negotiorum" (ἐπὶ κατορθώσει τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων).[160] The council soght to correct ecclesiastical matters by imposing "una norma disciplinare della Chiesa bizantina."[161] Indeed, it would appear that the Council in Trullo attempted to unify the discipline of the universal Church by taking as norms the practices of the Byzantine Church, "whence the refusal to accept the Council's canons on the part of Pope Sergius."[162] The bishops of the West, including the pope, "offended mortally by the canons of this Council, declared that it was not ecumenical" (ὑπὸ τῶν κανόνων τῆς τοιαύτης συνόδου καιρίως πληττόμενοι, διενίσταντο μὴ εἶναι ταύτην οἰκουμενικήν).[163] However, the Council which assembled later in Constantinople in 879-880, with the participation of the Roman Church, declared that each patriarchal see had its own ancient customs concerning which there was to be no quarrel or dispute in future (canon 1). Thus, the Roman usages and practices which were condemned by the Council in Trullo, such as ecclesiastical celibacy, fasting on Saturday etc., need not be held up as accusations and condemnations of the Roman Church.

Canon 36,[164] however, is viewed as one of "quei canoni contrari alla tradizione della Chiesa romana."[165] Indeed, one must not underestimate the impact which this canon 36 has had through the centuries on relations between the two Churches, and also on the reception of the Trul-

[160] Mansi, XIII, 219-229.

[161] Salachas (as in n. 60), 74.

[162] Pierre L'Huillier (as in n. 34), pp. 140-141.

[163] Rhalles-Potles, II, pp. 300 and 435.

[164] For the text of canon 36, see Rhalles-Potles, II, p. 387; Akanthopoulou (as in n. 35), pp. 136-137; Floca (as in n. 15), pp. 119-120.

[165] Salachas (as in n. 60), 20.



lan canons by the Roman Church. It has been noted that not only canon 36, which confirms the patriarch of Constantinople's privilege of precedence "immediately after that of the Roman Pontiff," but also canon 2 of the Trullan Council, which "in its enumeration of canonical authorities ... passes over the decretals of the popes and the majority of the Latin councils in silence," could not but "displease Rome."[166] As a consequence, Gratian (12th century) even falsified the text of canon 36 with two little words: "non tamen" (Dist. 22, c.6). Later Roman correctors restored "nec non" in the place of Gratian's falsification,[167] though only after it had figured peacefully in the text for 400 years.[168]

But, neverthless, the fact that Rome was displeased with canon 36 did not entail the rejection of the ecumenicity of the Council in Trullo. This canon 36 only "rinnova e riconforma alla lettera il canone 28 di Calcedonia,"[169] to which Pope Leo I "finally granted his approval."[170] Now, inasmuch as this canon 36 did not decree anything new, but only renewed that which had been decreed by canon 28 of the Fourth ecumenical Council,[171] it may be presumed that it had been accepted or received by the Roman Church. Indeed, the Church of Rome has always contested "ostinatamente questo canone, tuttavia lo ha sempre riconosciuto come parte dell'ordine dell'instituzione patriarcale."[172] And in recognising this canon as the source and basis for the institution of the Pentarchy, the "Cathedra S. Petri" thereby has recognised or accepted the ecumenicity of the Council in Trullo.[173] This fact is also attested by Pope Innocent IV, who designated the Council in Trullo as the "Sixth ecumenical Council," making express reference to canon 36.[174] It is therefore not in the least surprising that Vatican II refers to the canons

[166] Fritz (as in n. 32), 1594.

[167] Mansi XI, 959.

[168] de Doellinger-Friedrich (as in n. 100), p. 305, n. 188.

[169] Salachas (as in n. 60), 20.

[170] Joannou, I, 2, p. 547.

[171] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (as in n. 82), pp. 99-100.

[172] Salachas (as in n. 60), 21.

[173] G. Belvederi, *Le Tombe Apostoliche nell'età paleocristiana*, Città del Vaticano, 1948, p. 249.

[174] Melchior Canus, *Loci Theol., lib. V de auct. concil.*, p. 348.

of the Trullan Council, including canon 36,[175] thereby implicitly recognising also its ecumenicity.

However, terms like "approval with reserve" and "partial reception," used by some Roman Catholic theologians and canonists, express contrary attitude toward certain canons of the Council in Trullo, like canons 2 and 36. But despite disagreements concerning the reception of particular canons by the Roman Church, in former times and to-day, it must be stressed that the ecumenicity of the Trullan Council has been recognised by the popes, including the present one, John Paul II, as well as by the ecumenical Councils of the Catholic Church (e.g. Lateran II [1139], Trent [1545-1565] and Vatican II).

CONCLUSION

"Assembled by divine assent" (κατὰ θεῖον νεῦμα συναθροισθεῖσα),[176] the Council in Trullo, which has bequeathed to us the canonical patrimony of Christian antiquity, was a continuation, or rather a second session, of the Sixth ecumenical Council and, therefore, an integral part of the same ecumenical Council. Clearly, "if the Council in Trullo called itself ecumenical," as V. Laurent rightly remarked, "it did so only because it considered itself as an integral part of the Sixth Council, whose work it set about to finish. It would be wrong," continues the same Catholic theologian and historian, "to consider it as separate, which it did not want to be and which is not supported by tradition."[177] Indeed, as we have attempted to demonstrate in this paper, the canonical tradition of both the East and the West bears witness to the ecumenicity of the Trullan Council. The celebration of the 13th centenary of the Council in Trullo, has brought together canonists of the East and the West, who consider this Council the common canonical patrimony, a fact which augurs well for the ecumenical unity of our Churches, Orthodox and Catholic.

---

[175] *Décret sur les Églises Orientales Catholiques "Orientalium ecclesiarum"*, no. 7, n. 8, in *Concile oecuménique Vatican II. Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris, 1967, p. 641.

[176] Joannou, I, 1, p. 101, ll. 19-21.

[177] "L'oeuvre canonique" (as in n. 48), 39.

Constantin G. Pitsakis

# Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental

INTRODUCTION

La législation du concile Quinisexte concernant le mariage comporte, si on laisse à part quelques dispositions isolées ou quelques mentions de circonstance, deux groupes principaux de normes canoniques: premièrement, celles qui se réfèrent aux rapports (et à un conflit éventuel) entre le ministère sacré et la vie conjugale, ou, si on veut employer une terminologie qui n'est certainement pas celle du concile, entre les sacrements de l'ordre et du mariage; deuxièmement, celles qui réglementent les empêchements matrimoniaux.[1] J'ai essayé de présenter ce dernier groupe lors

---

[1] Je renoncerai à renvoyer constamment à certains travaux fondamentaux: pour le droit matrimonial de l'Église d'Orient, J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Vienne 1864, traduction grecque par M. Apostolopoulos, I-II, Athènes 1912-1913; pour le concile, H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), Berlin 1990; P. Menevissoglou (Paul de Suède), *Ἱστορικὴ εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Stockholm 1990, 276-301; cf. aussi, sur la production législative du concile, S. Troianos, *Ἡ Πενθέκτη οἰκουμενικὴ σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικό της ἔργο*, Athènes 1992. J'éviterai aussi, à plus forte raison, de renvoyer aux ouvrages généraux systématiques de droit ecclésiastique orthodoxe: N. Milaš, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, traduction allemande par A. R. v. Pessić, Zara 1897, ²Mostar 1905, traduction grecque par M. Apostolopoulos, Athènes 1906; A. Christophilopoulos, *Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, ²Athènes 1965. — Sur le célibat clérical, entre une très large bibliographie: R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970; Id., "Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique", *Revue théologique de Louvain*, 11 (1980), 157-185; J. Coppens (éd.), *Sacerdoce et Célibat. Études historiques et théologiques*, Louvain 1971 (en particulier: H. Crouzel, "Le célibat et la continence dans l'Église primitive", 333-371). Sur ce même sujet il y a eu récemment une certaine production littéraire catholique d'un esprit typiquement conservateur: J. Galot, *Theology of the Priesthood*, San Francisco 1984, 217-250; C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris-Namur 1981; R. Cholij, *Clerical Celibacy in East and West*, Hertford 1989 (cf., de ce même auteur, précisément à propos du Quinisexte: "Married Clergy and Ecclesiastical Continence in Light of the Council in Trullo", *Annuarium Historiae Conciliorum*, 19 (1987), 71-230, 241-299). Il est évident, j'espère, que le présent exposé ne se regarde aucunement comme une "réponse" à ces derniers ouvrages, qui ont d'ailleurs été l'objet d'une critique à juste titre; du point de

du colloque sur le Quinisexte à Constantinople,[2] et j'essaierai ici de le faire aussi à propos du premier groupe, mais cette fois avec beaucoup plus de réserve quant à ma compétence personnelle.

Voilà, pour systématiser un peu, à titre d'introduction, les dispositions canoniques du Quinisexte qui appartiennent au premier groupe, à savoir celles qui concernent, directement ou indirectement, ce grand problème qu'est le célibat ou le statut marital du clergé:

canon 3: des prêtres qui ont contracté un second mariage ou se sont mariés après l'ordination ou qui ont épousé une veuve ou une divorcée etc.

canon 6: qu'il n'est pas permis aux prêtres et aux diacres de contracter mariage après leur ordination

canon 12: qu'aucun évêque ne doit cohabiter avec son épouse après son ordination; où l'on doit joindre le

canon 48: que l'épouse de l'évêque qui s'est séparée de lui d'un commun accord doit entrer dans un monastère

canon 13: des prêtres et des diacres, qu'ils peuvent garder leurs épouses

canon 26: du prêtre engagé à son insu dans un mariage illicite

canon 30: des prêtres en pays barbare qui d'un commun accord avec leurs femmes ont promis de garder la continence.

On pourrait ajouter aussi les canons 4 (des membres du clergé qui abusent de femmes consacrées à Dieu) et 5 (que les membres du clergé supérieur ne doivent pas cohabiter avec des servantes *subintroductae*); ainsi que le canon 44 qui ne concerne pas exactement le clergé proprement dit, mais les simples moines (du moine qui commet la fornication ou qui épouse une femme).

Or, on sait bien la vive actualité, trop vive même, de cette vaste question qui relève de la théorie aussi bien que de la pratique et qui associe l'importance que nous connaissons dans la littérature de droit canonique et dans la théologie historique, dans l'histoire tout court aussi, à la problématique de la vie ecclésiastique courante. Je suis obligé, et désolé, de laisser en dehors de cette présentation, qui n'a du reste aucune prétention d'originalité, une somme considérable de points soulevés dans le cadre de cette problématique, très simplement pour des raisons de compétence personnelle — vu d'ailleurs la présence parmi nous de personnalités qui feraient autorité en la matière. J'ai eu l'honneur d'être invité à cette réunion savante en tant qu'historien de droit byzantin, spécialisé, en quelque sorte, dans le domaine du droit matrimonial; or, je ne crois pas que le problème du mariage ou du célibat du clergé, dans ses aspects théologique, historique et canonique-juridique, et avec ses implications d'ordre ecclésiologique, doctrinal, disciplinaire et pastoral, soit au premier chef une question d'histoire de droit, voire vraiment un sujet de droit matrimonial.

J'essaierai donc de présenter ici juste un bref aperçu, trop schématique sans doute, pas exactement de la question du célibat elle-même, mais plutôt de la manière dont le droit canonique oriental l'a vue — où la législation de notre Quinisexte tient évidemment une place prépondérante.[3]

vue orthodoxe, voir le compte rendu du livre du P. Cholij par P. L'Huillier (Peter of New York), dans *Sobornost*, 12.2 (1990), 180-182. — L'Huillier est l'auteur de la plus récente, et remarquablement complète, étude d'ensemble sur le célibat (épiscopal) du point de vue orthodoxe: "Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 35. 2 & 3 (1991), 271-300. — A ce propos cf. aussi: P. Boumis, "Τὸ ἔγγαμον τῶν ἐπισκόπων (Συμφωνία Ἁγίας Γραφῆς καὶ ἱερῶν κανόνων)", *Ἀντίδωρον Πνευματικόν* (Mélanges G. Konidaris), Athènes 1981, 321-334 = Id., *Ἡ ἐπιστασία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὰ κανονικὰ κείμενα τῆς Ἐκκλησίας*, Katerini 1992. Mais en général la littérature grecque récente sur la question du célibat épiscopal relève plutôt de la vulgarisation ou du journalisme: voir N. Bougatsos, *Ἄγαμος καὶ ἔγγαμος ἐπίσκοπος*, Athènes 1968; E. Skordas, *Ὁ γάμος τῶν κληρικῶν*, Athènes 1978.

[2] "Le droit matrimonial dans les canons du concile in Trullo", *Annuarium Historiae Conciliorum*, 24 (1992), 158-185.



## LA PRATIQUE DE L'ÉGLISE PRIMITIVE

On considère généralement que dans l'Église primitive il n'est pas question de célibat (nécessaire ou obligatoire) du clergé. On cite particulièrement les exemples et la doctrine du Nouveau Testament: Pierre est marié (Math 8.14; Marc 1.30; Luc 4.38; I Cor 9.5), ainsi que "les" autres apôtres (I Cor 9.5), le diacre Philippe aussi (Actes 21.8-9). Paul ne l'est

[3] Pour les textes canoniques du droit oriental j'emploie les éditions Rhallès-Potlès et Joannou, sauf indication différente; pour les canons apostoliques sont utilisées aussi les éditions Funk et Metzger des *Constitutions Apostoliques*. J'évite d'en indiquer la pagination. — Pour le texte français, je fais un libre emploi de la traduction de Joannou que je modifie tacitement là où cela me paraît nécessaire; c'en va de même pour la traduction de Metzger, le cas échéant. Pour les textes scripturaires la traduction française est ordinairement celle de *La Bible de Jérusalem*.

pas, mais il soutient, paraît-il, le droit de l'être: "N'avons-nous pas le droit d'emmener avec nous une femme chrétienne, comme les autres apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas?" (I Cor 9.5 — le sens d'"épouse" est celui qui prévaut dans l'exégèse orientale contre le sens de "femme chargée du ménage ou des besoins matériels"), bien qu'il soit personnellement disposé en principe contre le mariage — mais pour tous: "Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre. Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il leur est bon de demeurer comme moi" (I Cor 7.7-8). Pour ne pas insister sur les célèbres versets *ad hoc* des épîtres pastorales: "Aussi faut-il que l'épiscope soit irréprochable, mari d'une seule femme... sachant bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission d'une manière parfaitement digne. Car celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu?" (I Tim 3.2-5); "...et pour établir dans chaque ville des presbytres, conformément à mes instructions. Chaque candidat doit être irréprochable, mari d'une seule femme, avoir des enfants croyants, qui ne puissent être accusés d'inconduite et ne soient pas insoumis. L'épiscope, en effet, en sa qualité d'intendant de Dieu, doit être irréprochable..." (Tite 1.5-7).

On cite aussi la pratique incontestable de l'Église primitive et de l'Église des premiers siècles, la doctrine presque unanime des Pères grecs, et même, quelquefois, leurs exemples personnels, bien que ce ne soit pas la règle: parmi les grands Cappadociens, saint Grégoire de Nazianze était le fils d'un évêque, saint Grégoire de Nysse, l'auteur d'ailleurs du *De virginitate*, était marié et père de famille lui-même.

On sait bien le cadre canonique. Le canon 4 de Gangres (ca. 340 ou 343): Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι λειτουργήσαντος αὐτοῦ προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω (Si quis presbitero qui uxorem habuit forte discernit, quod non debeat eo ministrante de oblatione percipere, anathema sit). Dans les Constitutions Apostoliques, ce "code de droit canonique de l'an 380", comme le veut leur dernier éditeur,[4] on répète les préceptes des épîtres pastorales, en les amplifiant: "Voici donc ce que doit être l'évêque: homme d'une seule épouse, dont il sera aussi le seul époux, bon administrateur de sa maison

[4] M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, I-III (= Sources Chrétiennes 320, 329, 336), Paris 1985-1987; édition antérieure: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I-II, Paderborn 1905.



(Τοιοῦτον δὲ δεῖ εἶναι τὸν ἐπίσκοπον· μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα γεγενημένον, μονογάμου, καλῶς τοῦ ἰδίου οἴκου προεστῶτα). Car ce dont il faut s'assurer au moment de lui imposer les mains pour l'instituer dans la charge épiscopale, c'est ceci: … A-t-il ou a-t-il eu une femme fidèle et sérieuse? A-t-il élevé ses enfants religieusement, les a-t-il éduqués et instruits dans la discipline du Seigneur? Ceux de sa maison l'honorent-ils et le respectent-ils, lui sont-ils tous soumis? Car si ses proches selon la chair lui résistent et lui désobéissent, comment ceux qui ne sont pas de sa maison lui obéiront-ils quand ils relèveront de lui?" (II.2, 2-4); "Nous ordonnons d'instituer comme évêques, prêtres ou diacres des hommes mariés une seule fois (μονογάμους), que leurs épouses vivent encore ou soient déjà mortes; mais il ne leur est plus permis après l'ordination de se marier, s'ils sont célibataires, ou de s'unir à d'autres femmes, s'ils ont déjà été mariés, mais ils doivent se contenter de celle qu'ils avaient au moment de l'ordination. Quant aux servants, chantres, lecteurs et portiers, nous ordonnons qu'ils soient aussi des hommes qui n'aient été mariés qu'une seule fois; mais s'ils sont entrés dans le clergé avant d'être mariés, nous leur permettons de se marier après cela, s'ils en ont l'intention, de peur qu'ils ne pèchent au détriment de leurs âmes. Nous ordonnons aussi qu'aucun membre du clergé ne prenne pour épouse une courtisane, une esclave, une veuve ou une femme répudiée, ainsi que le prescrit aussi la Loi [*sc.* Lév 21.14]. Comme diaconesse on choisira une vierge pure, ou, à défaut, au moins une veuve mariée une seule fois, fidèle et honorable" (VI.17, 1-4). Et dans les canons apostoliques:

> canon 5: Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τήν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλῃ, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων καθαιρείσθω (VIII.47, 5).
>
> Episcopus aut presbiter <aut diaconus> uxorem propriam nequaquam sub obtentu religionis abiciat. Si vero reiecerit, excommunicetur, sed si perseveraverit, deponatur.
>
> cf. canon 40: Ἔστω φανερὰ τὰ ἴδια τοῦ ἐπισκόπου πράγματα, εἴγε καὶ ἴδια ἔχει, καὶ φανερὰ τὰ κυριακά, ἵνα ἐξουσίαν ἔχῃ τῶν ἰδίων τελευτῶν ὁ ἐπίσκοπος ὡς βούλεται καὶ οἷς βούλεται καταλεῖψαι, καὶ μὴ προφάσει τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων διαπίπτειν τὰ τοῦ ἐπισκόπου, ἔσθ' ὅτε γυναῖκα καὶ παῖδας κεκτημένου ἢ συγγενεῖς ἢ οἰκέτας· δίκαιον γὰρ τοῦτο παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις, τὸ μήτε τὴν Ἐκκλησίαν ζημίαν τινὰ ὑπομένειν ἀγνοίᾳ τῶν τοῦ ἐπισκόπου πραγμάτων, μήτε τὸν ἐπίσκοπον ἢ τοὺς αὐτοῦ συγγενεῖς προφάσει τῆς Ἐκκλησίας δημεύεσθαι, ἢ καὶ εἰς πράγματα ἐμπίπτειν τοὺς αὐτῷ διαφέροντας, καὶ τὸν αὐτοῦ θάνατον δυσφημίᾳ περιβάλλεσθαι (VIII.47, 40).

Sint autem manifestae res propriae episcopi, si tamen habet proprias, et manifestae dominicae, ut potestatem habeat de propriis moriens episcopus, sicut voluerit et quibus voluerit, derelinquere, ne sub occasione ecclesiasticarum rerum quae episcopi esse probantur intercidant; fortassis enim aut uxorem habet aut filios aut propinquos aut servos. Et iustum est hoc apud deum et homines, ut nec ecclesia detrimentum patiatur ignoratione rerum pontificis nec episcopus vel eius propinqui sub obtentu ecclesiae proscribantur et in causas incidant, qui ad eum pertinent, morsque eius iniuriis infametur.

canon 51: Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως ἐκ τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ γάμου καὶ κρεῶν καὶ οἴνου οὐ δι' ἄσκησιν, ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος ὅτι· "Πάντα καλὰ λίαν" καὶ ὅτι· "Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον", ἀλλὰ βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν, ἢ διορθούσθω ἢ καθαιρείσθω καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἀποβαλλέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός (VIII.47, 51).

Si quis episcopus vel presbyter vel diaconus vel omnino ex sacerdotali numero a nuptiis, carnibus et vino non propter exercitationem, sed propter abominationem abstinet, oblitus quod "omnia valde bona" et quod "masculum et feminam fecit deus hominem", sed blasphemans calumniatur opificium, aut corrigatur aut deponatur et ex ecclesia eiciatur. Similiter et laicus.

Le canon 40 répète les dispositions des canons 24 et 25 du concile d'Antioche, dont le canon 25 parle explicitement des fils de l'évêque. Il est vrai que la préoccupation du canon 40, exprimée, à vrai dire, avec beaucoup de discrétion — d'après la lettre du canon, on serait surtout inquiet de ne pas nuire aux intérêts patrimoniaux de la famille de l'évêque en faveur des biens ecclésiastiques, et non pas le contraire! —, relève d'une problématique d'ordre économique que l'on place souvent à l'origine de l'introduction du célibat historique; mais en revanche le canon 51 ne fait que reprendre, à propos des membres du clergé, une autre préoccupation constante des premiers conciles: ostraciser les doctrines ou les tendances qui risquaient de faire de l'Église une société d'ascèse et de continence, donc, en dernière analyse, une société impossible. C'est le cas, sans référence particulière aux membres du clergé, des canons 1, 9, 10 et 14 de Gangres:

canon 1. Εἴ τις τὸν γάμον μέμφοιτο, καὶ τὴν καθεύδουσαν μετὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, οὖσαν πιστὴν καὶ εὐλαβῆ, βδελύσσοιτο ἢ μέμφοιτο, ὡς ἂν μὴ δυναμένους εἰς βασιλείαν εἰσελθεῖν, ἀνάθεμα ἔστω. canon 9. Εἴ τις παρθενεύοι ἢ ἐγκρατεύοι, ὡς βδελυκτῶν ὄντων τῶν γάμων ἀναχωρήσας καὶ μὴ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν τῆς παρθενίας ὄνομα, ἀνάθεμα ἔστω. canon 10. Εἴ τις τῶν παρθενευόντων διὰ τὸν Κύριον κατεπαίρετο τῶν γεγαμηκότων, ἀνάθεμα ἔστω.



canon 14. Εἴ τις γυνὴ καταλιμπάνοι τὸν ἄνδρα καὶ ἀναχωρεῖν αὐτοῦ ἐθέλοι, βδελυσσομένη τὸν γάμον, ἀνάθεμα ἔστω.

1. Si quis vituperat nuptias et dormientem cum viro suo, fidelem et religiosam, abominatur aut culpabiles aestimat, velut qui in regnum dei introire non possint, anathema sit. 9. Si quis virginitatem custodiens, continentiae studet et velut exhorrens a nuptiis temperet, nec propter hoc quod bonum et sanctum est nomen virginitatis assumat, anathema sit. 10. Si quis eorum qui virginitatem propter Dominum custodiunt, extollitur adversus eos qui coniugia contraxerunt, anathema sit. 14. Si qua mulier virum reliquens proprium discedere voluerit exsecrata concubium, anathema sit.

(cf. aussi, à propos de la viande et du vin, particulièrement pour le clergé, le canon 14 d'Ancyre: *De his qui esum carnium in clero constituti diffugiunt* et le canon apostolique 53: *De clericis qui in die festo non communicant vinum et carnem*).

Ce fut d'ailleurs la raison principale de convocation du concile de Gangres (enseignement d'Eustache de Sébaste)[5] et c'est le sujet dominant de sa lettre synodale; voir aussi la fameuse conclusion, dans l'épilogue de ses canons ("canon 21"):

Ἡμεῖς τοιγαροῦν καὶ παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης θαυμάζομεν, καὶ ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καὶ θεοσεβείας γινομένην ἀποδεχόμεθα, καὶ ἀναχώρησιν τῶν κοσμικῶν πραγμάτων μετὰ ταπεινοφροσύνης ἀποδεχόμεθα, καὶ γάμου συνοίκησιν σεμνὴν τιμῶμεν ...

Nos autem virginitate cum humilitate miramur, et abstinentiam cum pudicitia et veneratione fiendam suscipimus, et recedere a saecularium rerum cum humilitate suscipimus, et nuptias cum habitatione pudica honorificamus...

Les chapitres 27-29 du livre VI des Constitutions Apostoliques sont aussi destinés à l'établissement du caractère sacré de la vie conjugale (et à l'éthique sexuelle par rapport au mariage):[6] "Le mariage est donc honorable et saint, et la procréation pure; car il n'y a rien de mauvais dans ce qui est bien" (VI.28, 6); les rapports charnels entre les époux sont même explicitement exaltés: "Donc l'homme et la femme légitimement mariés, quand ils se relèvent de leur couche après leur union, ... même non lavés sont purs; mais quiconque ... souille une autre femme ou se souille avec une prostituée, quand il la quitte, même s'il se baigne dans toute la mer et dans tous les fleuves, il ne peut pas être pur" (VI.29, 4) — car la forni-

[5] En dernier lieu: Menevissoglou [n. 1], 340-350, où l'on trouve aussi la littérature antérieure; voir aussi l'introduction de l'édition Joannou.

[6] Voir l'introduction de Metzger, II, 108-110 (§§ 411-415).

cation n'a pas pour but la procréation, seul but légalement concevable des rapports sexuels entre homme et femme: "Quant à la fornication, c'est la corruption de sa propre chair, car elle n'est pas ordonnée à la procréation, mais ne cherche que le plaisir" (VI.28, 3).

## UNE CONTINENCE PERMANENTE POUR LES MEMBRES DU CLERGÉ? CONCEPTIONS OCCIDENTALE ET ORIENTALE

Il n'a donc pas été question de célibat proprement dit pour le clergé en Orient. Ce dont il a vraiment été question parfois, c'est l'interruption éventuelle des rapports sexuels des membres du clergé avec leurs épouses. C'est une opinion qui a trouvé une acceptation progressive en Occident où elle aurait déjà été approuvée par le canon 33 d'Elvire (entre 300 et 306). Je n'entrerai pas dans le débat sur l'authenticité du canon 33, considéré largement aujourd'hui comme apocryphe et, en tout cas, assez postérieur. Le canon 29 attribué au concile d'Arles (314) en répète les dispositions: il est certainement apocryphe, le dernier de six canons (24-29) ajoutés à la fin de la série arlésienne. La première production législative occidentale, certainement authentique, qui impose aux membres du clergé une continence permanente est cette célèbre législation du pape saint Sirice: lettre à Himère de Tarragone (385) qui marque le début de la tradition des décrétales en Occident / lettre aux évêques d'Afrique, communiquant les dispositions du concile de Rome de 386 et conservée dans les actes du concile de Thelepte de 418 (canon 9). Je cite d'après ce qui paraît être la dernière rédaction dans cette triple tradition (Sirice, Elvire, Arles), à savoir le pseudo-canon 29 d'Arles: "Praeterea, quod dignum, pudicum et honestum, suademus fratribus ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant, quia ministerio quotidiano occupantur". Donc, une simple recommandation pour des raisons de décence et de pudeur? Non. Là où Sirice n'imposait aucune sanction, "Arles" prévoit la peine de déposition pour les contrevenants; l'exhortation est maintenant élevé au rang de constitutio: *Quicumque contra hanc constitutionem fecerit, a clericatus honore deponatur.*[7] Le canon 8 de Turin (398?), cette fois un

[7] J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IVe siècle* (= Sources Chrétiennes 241), Paris 1977, 66-67; voir l'exposé historique dans la n. 3 (avec la littérature antérieure) et dans l'introduction, 15-16. Voir aussi, du même auteur: *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris 1958, 156-163; *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles*, Paris 1979², 161-162; *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris



canon authentique, est moins sévère; il exige en plus un élément objectif pour prouver l'improuvable, la violation du devoir de continence: le clerc qui aurait eu des enfants après son ordination ne serait plus promu à un ordre supérieur:

> Hi autem qui contra interdictum sunt ordinati vel in ministerio filios genuerunt, ne ad maiores gradus ordinum permittantur synodi decrevit auctoritas.[8]

Pas encore question de célibat proprement dit en Occident; au contraire, d'après même toute cette législation occidentale, l'existence d'un clergé marié est un fait plus que normal. La seule chose qui préoccupe les textes législatifs occidentaux primitifs, comme leurs homologues orientaux dont nous allons parler, est que le précepte d'origine paulinienne *cum unica et virgine* soit respecté: canons 4 et 5 dans la lettre de Sirice. Cf. le pseudo-canon 25 d'Arles:

> Placuit ut mulierem corruptam [*la leçon chez Sirice est:* viduam uxorem] clericus non ducat uxorem, vel is qui laicus mulierem corruptam duxerit, non admittatur ad clerum.[9]

canon 1 de Valence:

> Sedit igitur neminem post hanc synodum, qua eiusmodi illicitis vel sero succurritur, digamos aut internuptarum maritos ordinari clericos posse; nec requirendum utrumne initiati sacramentis divinis anne gentiles haec se infelicis sortis necessitate macularint, cum divini praecepti certa sit forma.

Le canon s'arrête ici dans un grand nombre des collections canoniques, mais il y a aussi des dispositions transitoires:

> Sed quia fratrum nostrorum vel imperitiam vel simplicitatem vel etiam praesumptionem damnare non possumus, nec per omnes ecclesias quae sunt iam pride male gesta corrigere, placuit etiam de eorum statu qui prius ordinati sunt nihil revolvi, si nulla extrinsecus causa procedat qua indigni ministerio comprobentur.[10]

"Une disposition analogue se retrouve au canon 5 de l'*Epistula ad Gallos episcopos* du pape Damase ou plus probablement de Sirice, transmettant à la Gaule les décisions d'un concile tenu à Rome vers 374".[11]

1985, 61-64; sur ces textes aussi: L'Huillier [n. 1], 274-275. Les canons de Sirice (concile romain de 386): Hefele-Leclercq, II, 68-75.

[8] Gaudemet, *Conciles*, 144-145 (voir aussi *ibid.*, n. 4)

[9] Gaudemet, *Conciles*, 64-65 (voir aussi *ibid.*, n. 2).

[10] Gaudemet, *Conciles*, 104-105 (voir aussi *ibid.*, n. 2-4).

[11] Gaudemet, *Conciles*, 104 n. 2; sur ce texte cf. Id., *L'Église...*, 220 (sur la législation canonique primitive concrétisant le principe *cum unica et virgine*, voir *ibid.*, 140-141); *Les sources du droit...*, 61-64.

Pour revenir au concept d'une continence permanente du clergé, on sait que cette idée n'a rencontré qu'une adhésion très restreinte dans la doctrine patristique orientale: saint Épiphane "ἐγκρατευομένων τῶν ἰδίων γυναικῶν".[12] On sait très bien cet épisode, moins vrai, sans doute, que bien trouvé, qui reflète quand même la "vraie" attitude orientale vis-à-vis du concept occidental de la continence permanente: lors du premier concile œcuménique de Nicée, des évêques probablement occidentaux (peut-être fait-on allusion à Hosius de Cordoue lui-même), proposent νόμον νεαρὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἰσφέρειν, ὥστε τοὺς ἱερωμένους, λέγω τοὺς ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, μὴ συγκαθεύδειν ταῖς γαμεταῖς, ἃς ἔτι λαϊκοὶ ὄντες ἠγάγοντο. Paphnuce, un évêque égyptien de la Haute-Thébaïde, s'est attaqué avec une ardeur singulière (ἐβόα μακρὰ) à cette proposition, car *honorabile conubium in omnibus et torus immaculatus*, et finit par imposer ses objections: Ὁ πᾶς τῶν ἐπισκόπων σύλλογος τῇ τοῦ ἀνδρὸς συμβουλίᾳ ἀπεσίγησε περὶ τοῦ ζητήματος τούτου, τῇ γνώμῃ καταλείψαντες τῶν βουλομένων κατὰ συμφωνίαν ἀπέχεσθαι τῆς ἰδίας γαμετῆς. Paphnuce aurait mené toute une vie d'ascète et aurait observé lui-même une continence absolue, avant et après son entrée dans le clergé;[13] mais il connaissait bien qu'on ne peut pas "jouer avec la vie des autres" (παίζοντες εἰς ἀλλοτρίους βίους), comme disait au XI[e] siècle

[12] ... ἡ ἁγία ἱερωσύνη, ἐκ μὲν παρθένων τὸ πλεῖστον ὁρμωμένη· εἰ δὲ οὐκ ἐκ παρθένων, ἐκ μοναζόντων· εἰ δὲ μὴ εἶεν ἱκανοὶ εἰς ὑπηρεσίαν ἀπὸ μοναζόντων, ἐξ ἐγκρατευομένων τῶν ἰδίων γυναικῶν ἢ χηρευσάντων ἀπὸ μονογαμίας· δευτερόγαμον δὲ οὐκ ἔξεστι δέχεσθαι ἐν αὐτῇ, κἄν τε ἐγκρατευόμενος εἴη <ἢ> χῆρος, ἀπαρχῆς τάξεως ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτέρου καὶ διακόνου καὶ ὑποδιακόνου... Καὶ διακόνισσαι δὲ καθίστανται... καὶ αὗται δὲ μονόγαμοι ἐγκρατευσάμεναι ἢ χηρεύσασαι ἀπὸ μονογαμίας ἢ ἀειπάρθενοι οὖσαι (PG, 42, 824-825). Cf. εἰ καὶ τὰ μάλιστα τὰ χαρίσματα τῆς ἱερωσύνης διὰ τῶν ἀπὸ μονογαμίας ἐγκρατευσαμένων καὶ τῶν ἐν παρθενίᾳ διατελούντων κοσμήσας προετύπου [sc. ὁ Θεὸς Λόγος]· ὡς καὶ οἱ αὐτοῦ ἀπόστολοι τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης εὐτάκτως καὶ ὁσίως διετάξαντο (PG, 41, 868); Ἀλλὰ καὶ τὸν ἔτι <συμ>βιοῦντα καὶ τεκνογονοῦντα μιᾶς γυναικὸς ὄντα ἄνδρα οὐ δέχεται, ἀλλὰ ἀπὸ μιᾶς ἐγκρατευσάμενον ἢ χηρεύσαντα διάκονόν τε καὶ ἐπίσκοπον, <καὶ> ὑποδιάκονον μάλιστα ὅπου ἀκριβεῖς κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί. Ἀλλὰ πάντως ἐρεῖς μοι ἔν τισι τόποις ἔτι τεκνογονεῖν πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ ὑποδιακόνους. Τοῦτο οὐ παρὰ τὸν κανόνα, ἀλλὰ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων κατὰ καιρὸν ῥαθυμήσασαν διάνοιαν, καὶ τοῦ πλήθους ἕνεκεν μὴ εὑρισκομένης ὑπηρεσίας (PG, 41, 1024). Leçons suppléées entre < > d'après Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἐγκρατεύομαι.

[13] Καὶ ταῦτα ἔλεγεν ὁ μέγας Παφνούτιος ἄπειρος ὢν γάμου διὰ τὸ νηπιόθεν ἐν ἀσκητηρίοις ἀνατρέφεσθαι αὐτόν. La narration chez Socrate, *Histoire ecclésiastique*, I.11 (PG, 67, 101); Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, I.23 (PG, 67, 925); Gélase, *Histoire du concile de Nicée*, II.32 (PG, 85, 1336) cf. *ibid.* II.9 (1245).



Eustathe Rhomaios, le plus éminent magistrat byzantin connu, à propos des empêchements de mariage — bien que l'Église byzantine elle-même ait aussi oublié souvent ce précepte.[14] Mais on raconte aussi un cas contraire, en quelque sorte, à celui de Paphnuce: Héliodore, l'évêque de Trikka en Thessalie, est mentionné comme le plus fervent parmi les prélats qui ont voulu imposer au clergé cette continence permanente, et qui l'ont fait dans les limites de leurs propres diocèses; or, on sait que cet Héliodore est généralement identifié avec son homonyme, l'auteur des *Éthiopiques*, le dernier roman, et l'un des plus importants sans aucun doute, de la littérature érotique grecque.[15]

Parmi les principales étapes dans l'acceptation progressive de l'idée de la continence permanente pour les ordres majeurs en Occident, celle qui intéresse surtout le droit canonique oriental est la législation du concile de Carthage de 419; car, comme l'on sait bien, en vertu du canon 2 de notre Quinisexte les canons de Carthage font aussi partie du corpus "officiel" du droit canonique oriental — ce qui a mis les commentateurs byzantins dans l'embarras quant à l'application en Orient de ceux de ces canons qui reflètent des pratiques occidentales, y compris notre sujet. En effet, cette notion de la continence cléricale permanente (et obligatoire) est introduite dans quatre canons de Carthage, pour le moins:

- canon 3: Aurelius episcopus dixit: Cum praeterito concilio de continentiae et castitatis moderamine tractaretur, gradus isti tres, qui constrictione quadam castitatis per consecrationes adnexi sunt, episcopos, inquam, presbiteros et diaconos, ita placuit, ut condecet sacros antistites ac dei sacerdotes, nec non

[14] Je me permets de renvoyer à C. Pitsakis, "Παίζοντες εἰς ἀλλοτρίους βίους. Δίκαιο καὶ πρακτικὴ τῶν γαμικῶν κωλυμάτων στὸ Βυζάντιο: ἡ τομή", *Ἡ καθημερινὴ ζωὴ στὸ Βυζάντιο* (Actes de colloque), Athènes 1989, 217-236.

[15] Ἀλλὰ τοῦ μὲν ἐν Θεσσαλίᾳ ἔθους ἀρχηγὸς Ἡλιόδωρος, Τρίκκης τῆς ἐκεῖ γενόμενος ἐπίσκοπος, οὗ λέγεται πονήματα ἐρωτικὰ βιβλία, ἃ νέος ὢν συνέταξε καὶ Αἰθιοπικὰ προσηγόρευσε (Socrate, V. 22: PG, 67, 637); Ταῦτα δὲ συνέγραψε Φοῖνιξ ἀνὴρ Ἐμισηνὸς Θεοδοσίου παῖς Ἡλιόδωρος· ... τοῦτον δὲ καὶ ἐπισκοπικοῦ τυχεῖν ἀξιώματος ὕστερόν φασιν (Photius, *Bibliothèque* cod. 73: éd. R. Henry, I, 152). Les derniers éditeurs d'Héliodore (R. M. Rattenbury – T. W. Lumb, trad. J. Maillon, Paris 1960, vii-xii) ne rejettent pas cette tradition; T. Hägg, *Den Antika Romanen*, Upsal 1980 ne s'en occupe pas beaucoup, mais il pense que "le témoignage que l'auteur fut plus tard converti au christianisme et devint évêque de Trikka en Thessalie ne semble pas du tout curieux" (je cite d'après la traduction grecque, Athènes 1992, 82-84 [voir, pp. 270-271, une bibliographie mise à jour]; traduction anglaise: *The Novel in Antiquity*, 1983; traduction allemande revue: *Eros und Tyche: der Roman in der Antiken Welt*, Mayence 1987). A ce propos voir aussi R. Keydell, "Zur Datierung der Aithiopika Heliodors", *Polychronion: Festschrift Franz Dölger*, Heidelberg 1966, (345-)350.

levitas, vel qui sacramentis divinis inserviunt, continentes esse in omnibus, quo possint simpliciter, quod a domino postulant, impetrare; ut, quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus.

- canon 4: Faustinus episcopus ecclesiae Potentinae dixit: Placet ut episcopus, presbiter et diaconi vel qui sacramenta contrectant, pudicitiae custodes, ab uxoribus se abstineant. Ab universis episcopis dictum est: Placet ut in omnibus et ab omnibus pudicitia custodiatur qui altari deserviunt.

- canon 25: Aurelius episcopus dixit: Addimus, fratres karissimi, praeterea: cum de quorundam clericorum, quamvis lectorum, erga uxores proprias incontinentia referretur, placuit quod et in diversis conciliis firmatum est, subdiacones qui sacra mysteria contrectant et diacones, presbiteri, sed et episcopi secundum propria statuta, ab uxoribus se contineant, ut tamquam non habentes videantur esse. Quod nisi fecerint, ab ecclesiastico removeantur officio. Ceteros autem clericos ad hoc non cogi nisi maturiore aetate. Ab universo concilio dictum est: Quae vestra sanctitas est iuste moderata, et sancta et deo placita sunt, confirmamus.

- canon 70: Praeterea cum de quorundam clericorum, quamvis erga uxores proprias, incontinentia referretur, placuit, episcopos et presbyteros et diaconos secundum priora statuta etiam ab uxoribus continere: quod nisi fecerint ab ecclesiastico removeantur officio. Ceteros autem clericos ad hoc non cogi, sed secundum uniuscuiusque ecclesiae consuetudinem observari debere.

Au reste, il est clair que, même pour la discipline de Carthage les membres du clergé, y compris les évêques, peuvent, voire doivent être pères de famille: *Ut episcopi vel clerici non facile filios suos emancipent* (canon 35); *Ut episcopi vel clerici non ordinentur, nisi omnes suos fecerint christianos* (canon 36). Quant au domaine d'application de l'obligation de continence cléricale, d'après Carthage, nous venons de voir que celle-ci s'étend sans aucun doute aux trois ordres du sacerdoce sacramentel (diacre, prêtre, évêque); bien que la question ait été posée, l'obligation ne fut pas étendue aux ordres mineurs: *ceteros autem clericos ad hoc non cogi* — mais avec une certaine réticence: *nisi maturiore aetate* (canon 25), *sed secundum uniuscuiusque ecclesiae consuetudinem observari debere* (canon 70). Ce problème permanent de la législation canonique qu'est la place du sous-diaconat entre les ordres majeurs et les ordres mineurs se reflète ici dans une sorte de contradiction entre ces deux derniers canons: *subdiacones qui sacra mysteria contrectant ... ab uxoribus se contineant* (canon 25) mais: *episcopos et presbyteros et diaconos... ab uxoribus continere... ceteros autem clericos ad hoc non cogi* (canon 70). Je n'insisterai pas sur ce point, où entrent aussi des questions de tradition des textes, d'autant plus qu'en



Orient on n'utilise "officiellement" qu'une traduction grecque de l'original latin.

On invoque souvent comme fondement scripturaire de ces dispositions canoniques le verset I Cor 7.5: "Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière" [le *textus receptus* de l'Église grecque contient l'interpolation: "*au jeûne et* à la prière"]; or, si l'œuvre et le devoir principaux du clergé sont précisément le culte, "la prière", une œuvre et un devoir auxquels il doit s'adonner entièrement et perpétuellement, il s'ensuit que, dans le cas des membres du clergé, la continence suggérée par le précepte paulinien pour "vaquer à la prière" doit être également permanente: *quia ministerio quotidiano occupantur.*[16] Un autre argument d'origine scripturaire se référerait à la continence que devaient observer les prêtres de l'Ancien Testament pendant la durée de leur service au temple; or, la prêtrise sous le Nouveau Testament étant indubitablement supérieure à celle de l'Ancien Testament, et le ministère des sacrements de la Divine Économie et du Salut étant aussi beaucoup plus sacré que le service au temple sous la Loi, la continence des prêtres de l'Église du Christ devrait être permanente.[17]

En Orient on a complètement ignoré ce dernier argument *a fortiori*; et l'on y a généralement interprété le précepte de I Cor 7.5 comme une obligation des époux de pratiquer la continence seulement pendant les périodes fixées de jeûne ou avant la communion, donc aussi, pour les membres du clergé, avant de célébrer la liturgie eucharistique (cf. canons 3 de Denys d'Alexandrie, 5 et 13 de Timothée d'Alexandrie). Nous allons voir que c'est le cas du Quinisexte aussi. D'ailleurs, ajoutent les commentateurs byzantins, si le précepte de I Cor 7.5 se référait, sans distinction, à toute sorte et à tous les "temps" de "prière", il imposerait une continence perpétuelle, non seulement au clergé, mais à tous les fidèles: en effet, c'est à tous les fidèles que s'adresse le commandement:

[16] Pseudo-canon 29 d'Arles, *supra*. Voir cet argument aussi chez saint Épiphane, le partisan oriental de la continence perpétuelle du clergé: Φημὶ δὲ ὅτι πρέπον ἐστὶ διὰ τὰς ἐξαπίνης λειτουργίας καὶ χρείας σχολάζειν τὸν πρεσβύτερον καὶ διάκονον καὶ ἐπίσκοπον Θεῷ. Εἰ γὰρ καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ λαοῦ προστάσσει ὁ ἅγιος ἀπόστολος λέγων· ἵνα πρὸς καιρὸν σχολάσωσι τῇ εὐχῇ, πόσῳ γε μᾶλλον τῷ ἱερεῖ τὸ αὐτὸ προστάσσει; τὸ ἀπερίσπαστον δὲ λέγω εἰς τὸ σχολάζειν κατὰ Θεὸν ἐν ταῖς χρείαις ταῖς πνευματικαῖς τελεσιουργημένῃ ἱερωσύνῃ (PG, 41, 1024).

[17] L'argument se trouve dans la lettre à Himère de Tarragone; voir, en dernier lieu, L'Huillier, 275.

"Priez sans cesse" (I Thess 5.17).[18] C'est dans ce même esprit que les commentateurs byzantins ont interprété aussi les canons — pourtant très explicites — de Carthage concernant la continence des membres du clergé, en s'efforçant de les incorporer passablement dans le système canonique oriental. En tout cas, ajoute Balsamon, quelque peu cyniquement, dans une note supplémentaire de son commentaire sur le canon 70 de Carthage, "déposer un clerc marié en raison de ne pas pratiquer la continence me semble assez étrange, ne fût-ce que pour le simple fait que des choses pareilles sont, par leur nature, incertaines et indémontrables; car, qui peut savoir quand et comment un prêtre pratique la continence avec sa femme, s'ils en pratiquent même? Exiger des prêtres mariés d'être perpétuellement continents sous peine de déposition équivaut tout simplement, à mon avis, à défendre aux prêtres d'officier".[19] D'ailleurs, à propos du devoir de continence périodique des fidèles en général, les canonistes byzantins, en commentant le canon 3 de Denys d'Alexandrie, lui-même d'un esprit libéral assez remarquable ("quant à cela les époux doivent être pour eux-mêmes leurs propres juges" Αὐτάρκεις δὲ καὶ οἱ γεγαμηκότες ἑαυτῶν ὀφείλουσιν εἶναι κριταί), dans un moment heureux du droit canonique oriental, ont bien signalé que des sujets pareils relèvent du domaine de la conscience personnelle et ne sont que très peu susceptibles de réglementation normative (συμβαίνει δὲ καὶ τὴν θατέρου ἐγκράτειαν εἰς βλάβην ἴσως ἀποβαίνειν θατέρου ... Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, οὐ συνορῶ ποίοις ἐπιτιμίοις καθυποβληθήσονται οἱ ταῦτα μὴ φυλάττοντες).[20]

Que le célibat soit, en principe, regardé de bonne heure par la coutume comme l'état "normal" ou "régulier" pour l'ordre épiscopal, même en Orient, au moins dans certaines régions, cela paraît, à dire vrai, assez certain. On connaît bien le cas de Synésios de Cyrène (410): il n'aurait accepté l'épiscopat qu'à condition qu'on lui permît de ne pas se séparer de sa femme (comme il lui aurait été autrement requis) — de ses idées philosophiques non plus: Ἐμοὶ τοιγαροῦν ὅ τε θεὸς ὅ τε νόμος ... γυναῖκα ἐπιδέδωκε· προαγορεύω τοίνυν ἅπασι καὶ μαρτύρομαι ὡς ἐγὼ ταύτης οὔτε ἀλλοτριώσομαι καθάπαξ οὔτε ὡς μοιχὸς αὐτῇ λάθρα συνέσομαι.[21] Quoi qu'il en soit, le patriarche d'Alexandrie Théophile, dont l'évêque de Cyrène était le suffragant, n'eut pas de difficulté à le lui accorder. Un bon exemple, et un argument, pour les deux pratiques à la fois. Lorsque Chateaubriand, en bon catholique latin, écrivait avec indignation à propos de Synésios: *On lui laissa sa femme et ses opinions, et on le fit évêque*,[22] en ignorant la pratique de l'Orient et de l'époque, il était certainement injuste envers lui, du moins quant au premier point. Un autre exemple: En 400, comme raconte Pallade dans le *Dialogue*, saint Jean Chrysostome préside un synode pour juger l'évêque d'Éphèse Antonin; entre les sept chefs d'accusation (dont des ordinations simoniaques et des délits financiers concernant la gestion des biens ecclésiastiques, mais aussi des bagatelles qui nous font sourire), figure l'accusation d'avoir renouvelé la cohabitation avec son épouse, après s'être auparavant séparé d'elle, et d'en avoir eu un enfant.[23] Or, on a ici encore un exemple de cette pratique devenue de plus en plus coutumière qu'un évêque marié se sépare de son épouse; mais l'exemple nous montre aussi que la cohabitation d'un évêque avec son épouse n'est pas du tout considérée comme quelque chose d'impensable, susceptible en soi de conduire à une réprimande ecclésiastique. Le synode lui-même n'y prête pas beaucoup d'attention; il préfère, dit-il, s'occuper avec les accusation d'ordre financier, en premier lieu avec la simonie, "pour ne pas donner l'impression que nous nous occupons de choses de peu d'importance": car la racine de tous les maux c'est l'amour de l'argent (I Tim 6.10).[24] Il semble que ni la vie dans le célibat ni la continence permanente n'étaient vraiment imposés à un évêque; mais si, pour des raisons de piété personnelle ou simplement pour se conformer à un usage qui se répandait déjà constamment, un évêque marié choisissait

---

18 Voir C. Pitsakis, "Οἱ δύο πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολὲς στὰ κείμενα τοῦ ἀνατολικοῦ κανονικοῦ δικαίου" *Ἡ χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη. Ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου μέχρι καὶ τῆς Κωνσταντινείου ἐποχῆς* (Actes de colloque), Thessalonique 1990, (129-154) 153-154.

19 Rhallès-Potlès, III, 483: Ἐπεὶ ἔδοξέ μοι καινὸν τὸ καθαιρεῖσθαί τινα ἐκ τούτων μὴ ἐγκρατευόμενον, διὰ τὸ ἄδηλον καὶ ἀναπόδεικτον· τίς γὰρ οἶδεν ὅτε καὶ ὅπως ἐγκρατεύεται εἴτε καὶ μὴ ὁ ἱερωμένος ἐκ τῆς ὁμοζύγου αὐτοῦ· ὥστε καθαιρεῖσθαι τὸν μὴ ἐγκρατευόμενον λέγω ὅτι καταλαμβάνεται κεκωλυμένον εἶναι τὸ διόλου ἱερουργεῖν τοὺς ἱερωμένους. Voir aussi *infra*, n. 27.

20 Commentaires de Zonaras et de Balsamon: Rhallès-Potlès, IV, 10-11.



21 Épître 105: PG, 66, 1485. Voir, en dernier lieu, l'exposé de C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène*, I. Hymnes, Paris 1978, xxx-xxxviii; cf. Id., *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris 1950, 220-223.

22 Cité par R. Brasillach, *Anthologie de la poésie grecque*, Paris 1950, $1965^2$, 445.

23 PG, 47, 48: ἑπτὰ κεφάλαια ἐντάξας ... ἕκτον, ὅτι ἀποταξάμενος τῆς οἰκείας γαμετῆς πάλιν αὐτῇ συνῆλθεν καὶ ἐπαιδοποίησεν ἐξ αὐτῆς.

24 ἵνα δὲ μὴ δόξωμεν ἐν τοῖς ὑποβεβληκόσι τὴν ἅπασαν σχολὴν ποιεῖσθαι, ἀπὸ τοῦ φρικωδεστέρου ἡ ἐξέτασις γένηται. Εἰ γὰρ ἐκεῖνο ἀληθὲς εὑρεθείη, οὐκ ἔστιν ἀντίρρησις περὶ τῶν λοιπῶν κεφαλαίων, τῆς ῥίζης ἐκείνου τοῦ κεφαλαίου πᾶν εἶδος κακίας καρποφορούσης, κατὰ τὸν εἰπόντα· Ῥίζα πάντων κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία.

de se séparer de son épouse ou de professer la continence, on s'attendait à ce qu'il respectât cet engagement. C'était probablement là la faute d'Antonin; cela nous fait quelque peu songer à ce canon curieux qu'est le canon 30 de notre Quinisexte. Un argument *e silentio* sur la diffusion éventuelle de cet usage est puisé chez saint Grégoire de Nazianze — lui-même, on le sait bien, le fils d'un évêque marié. Dans son discours *Sur le baptême* (40.26), il critique ceux qui discriminent quant à la personne du ministre de leur propre baptême: "Ne pas dire: Que celui qui me baptisera soit un évêque, plutôt un évêque métropolitain ou hiérosolymite; ou au moins un prêtre, mais un prêtre célibataire et continent".[25] Le fait que cette dernière "condition" ne se pose pas à propos de l'évêque, ne signifierait-il pas que dans le cas des évêques le célibat et la continence étaient déjà des choses présupposées? Probablement. Mais il faut se rappeler qu'il est ici, tout simplement, question des exigences de prestige éventuelles d'une personne hautaine, exigences qui seraient peut-être considérées comme satisfaites par le seul fait de la présence, en tant que ministre de son baptême, d'un évêque, que ce dernier fût célibataire ou non.[26]

En Occident le concept de la continence permanente devait inévitablement trouver son évolution finale qui consiste à l'introduction du célibat obligatoire pour tous les membres du clergé (au moins jusqu'à nos jours: institution du diaconat permanent). Or, sans qu'on puisse y établir précisément un rapport de cause à effet, et sans bien connaître même dans quelle direction un tel rapport aurait en réalité fonctionné, on sait qu'en Occident a aussi prévalu la notion de la célébration fréquente sinon quotidienne de la messe par chaque prêtre, donc aussi son obligation de communier pratiquement tous les jours. En revanche, en Orient, où seule une continence quasi exceptionnelle était requise, une notion pareille ne s'est jamais établie (et il est clair qu'elle ne pourrait pas l'être) —

[25] PG, 36, 396: Μὴ εἴπῃς· Ἐπίσκοπος βαπτισάτω με, καὶ οὗτος μητροπολίτης ἢ Ἱεροσολυμίτης ..., καὶ οὗτος τῶν εὖ γεγονότων ... ἢ πρεσβύτερος μέν, ἀλλὰ καὶ οὗτος τῶν ἀγάμων, καὶ οὗτος τῶν ἐγκρατῶν καὶ ἀγγελικῶν τὴν πολιτείαν.

[26] Un argument *e silentio* semblable pourrait être tiré aussi d'un passage de saint Épiphane que nous venons de citer (n. 12), pourvu que la tradition du texte soit correcte: Ἀλλὰ πάντως ἐρεῖς μοι ἔν τισι τόποις ἔτι τεκνογονεῖν πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ ὑποδιακόνους. Ne serait-il plus question d'évêques mariés qui ne pratiqueraient pas la continence? ou est-ce que le saint veut tout simplement passer sous silence le cas des évêques à propos d'une pratique qu'il considère comme défendue même aux simples prêtres, diacres ou sous-diacres?



au moins pour le clergé séculier: institution d'"éphéméries" périodiques des prêtres, célébration de la liturgie eucharistique réservée aux seuls jours de samedi et de dimanche et aux jours de fête (les jours du carême constituaient un cas exceptionnel, et ils le sont toujours: liturgie des présanctifiés — mais la continence ici est donnée pour tout le monde). Il s'agit, bien sûr, de la célébration eucharistique, et non pas de l'office divin pour lequel la continence n'est pas exigée. Balsamon, en commentant le canon 70 de Carthage, se demande, avec un certain scepticisme, sur le phénomène des prêtres qui célèbrent fréquemment et sur leur possibilité de garder préalablement la continence nécessaire: Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἐν τῷ ιγʹ κανόνι τῆς ἐν τῷ Τρούλλῳ συνόδου ἐφημερίας ἐμνήσθησαν οἱ πατέρες. Καὶ αἱ μεγάλαι δὲ ἐκκλησίαι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον εἰς ἑβδομάδας διαιροῦσι τὰς τῶν ἱερωμένων διακονίας· ὥστε οἱ μὴ ἑβδομαδικῶς ἀλλὰ καθ' ἑκάστην ἱερουτγοῦντες ἔνοχοι γίνονται τῷ κανόνι, ὡς διόλου συνόντες μετὰ τῶν οἰκείων συζύγων καὶ προφανῶς σκανδαλίζοντες ὡς μὴ ἐγκρατευόμενοι, κἂν τῇ ἀληθείᾳ ἐγκρατεύωνται. Ὅπως γοῦν σήμερον οἱ πλείους τῶν ἱερέων καὶ τῶν διακόνων ἑβδομαδικῶς μὴ ἱερουργοῦντες ἀλλὰ καθ' ἑκάστην, ἢ ὡς σουπερεύοντες ἢ ὡς ἐν εὐκτηρίῳ δουλεύοντες, οὐ κολάζονται, ἀγνοῶ, καὶ ζητῶ τὴν διόρθωσιν.[27]

## EN ORIENT AVANT LE QUINISEXTE: VERS UN CLERGÉ SÉCULIER MARIÉ ET UN CÉLIBAT ÉPISCOPAL

Pour revenir au célibat lui-même, il est assez clair qu'à sa promotion ont contribué des éléments idéologiques aussi bien que des éléments pratiques. Il s'agit d'une part de cette défiance "primitive" de l'Église envers le mariage, une défiance toujours désapprouvée voire condamnée par les conciles, et toujours vivante dans les mentalités: cette conviction, malgré toutes les déclarations théoriques d'égalité des deux états devant l'Église et la loi divine, que la vie conjugale représente un état de vie inférieur à cet état "angélique" qu'est le célibat et la virginité, que ce dernier serait par conséquent le seul digne pour les ministres du culte divin; la tendance, en dernier lieu, de plus en plus diffusée, de détacher le clergé du peuple pour en former une "classe" séparée, à distinguer, en plus de son caractère sacerdotal sacramentel qui lui est reconnu par définition, par des particularités d'ordre canonique, juridique ou liturgique. D'autre part, le rôle décisif qu'y ont joué les nécessités pratiques est évident

[27] Rhallès-Potlès, III, 483-484; cf. *supra*, n. 19.

même dans les textes normatifs canoniques: c'est le besoin que le clerc s'adonne entièrement à son ministère et au service des âmes, sans les distractions inévitables créées par les soucis de la vie familiale (à l'encontre des normes scripturaires et canoniques anciennes qui voulaient que le responsable de la communauté fût un bon père de famille, éprouvé et reconnu comme tel); qui plus est c'est la nécessité d'une gestion insoupçonnable des biens ecclésiastiques, qui s'exposerait le moins possible au risque d'une confusion entre la propriété et les revenus de l'Église et les biens personnels et familiaux des membres du clergé: ces derniers devraient donc être des personnes sans liens de famille et de parenté très étroits, sans les obligations pécuniaires qui en résultent, et surtout sans descendants qui seraient leurs propres successeurs-héritiers: nous venons de voir que les canons 24 et 25 d'Antioche et le canon apostolique 40, sans en arriver à suggérer l'introduction du célibat, avaient voulu être assez explicites à ce propos. Il est évident que cela s'applique particulièrement à l'épiscopat, auquel se réfèrent d'ailleurs ces canons, du fait que l'évêque a toujours été l'administrateur par excellence des biens de son Église, sur lesquels il exerce une gestion pratiquement sans contrôle: "Nous ordonnons que l'évêque ait pouvoir sur les biens de l'Église; car si on lui a confié les âmes humaines inéstimables, bien plus faut-il qu'il dispose des ressources pécuniaires, de façon que tout soit administré sous son autorité" (canon apostolique 41; cf. canons 24 et 25 d'Antioche, canon 2 de saint Cyrille d'Alexandrie).

On a supposé que pour l'institution du célibat épiscopal aurait aussi exercé une certaine influence ce concept omniprésent dans la littérature patristique, canonique et liturgique: l'idée du "mariage" de l'évêque avec son Église.[28] L'évêque, époux de l'Église et père de ses enfants, ne pourrait pas avoir d'autre épouse ni d'autres enfants. Mais probablement c'est un peu le contraire qu'il s'est passé: une simple formule de rhétorique, poétique ou symbolique, s'est vue "matérialisée" quand le célibat épiscopal fut établi.

En tout cas, c'est à cet ordre épiscopal que s'est terminé en Orient l'évolution vers l'introduction du célibat. On sait que pour le clergé séculier le mariage n'est pas seulement une possibilité permise, mais la règle: une règle à laquelle les candidats à la prêtrise se hâtent, quelquefois

[28] L'Huillier, 280. A ce propos: J. Gaudemet, "Le symbolisme du mariage entre l'évêque et son Église et ses conséquences juridiques", *Kanon*, 7 (1985), 110-123.



même trop, à se conformer avant (et en vue de) leur ordination[29] — de manière que le terme "clergé marié" (ἔγγαμος κλῆρος) soit devenu le synonyme de "clergé séculier", pour lequel n'existe même pas d'équivalent grec approprié. Lorsqu'en 1986 a paru, en grec, une thèse exemplaire intitulée "Τὰ οἰκονομικὰ τοῦ ἐγγάμου κλήρου στὸ Βυζάντιο"[30] on se demanda parfois, dans des comptes rendus occidentaux, pourquoi cette référence spécifique, dans le titre, à l'état marital du clergé dont il était question. On ne s'est pas aperçu qu'il s'agissait tout simplement du terme grec désignant le clergé séculier.

## LE CÉLIBAT ÉPISCOPAL DANS LA LÉGISLATION SÉCULIÈRE: JUSTINIEN

Or, on sait que c'est par la voie de la législation séculière[31] que s'est introduit le célibat épiscopal: à savoir, par une série de constitutions impériales de Justinien I$^{er}$. Les considérations d'ordre financier qui y ont amené sont non seulement évidentes, mais aussi explicitement énoncées. Il s'agit, d'ailleurs, d'une norme qui, en premier lieu, s'insère dans une législation qui concerne surtout des affaires financières de l'Église; qui plus est, elle ne s'intéresse d'abord au célibat proprement dit, mais à ce que l'évêque n'ait pas d'enfants ou de descendants en droite ligne:

Cod. I.3.41 (42) §1s. Πῶς οὐ δίκαιόν ἐστι τοὺς ὑπεισιόντας εἰς τὴν αὐτῶν τάξιν (sc. τῶν ἀποστόλων) καὶ ἐγκαθισταμένους τῶν ἁγιωτάτων ἐκκλησιῶν ἱερέας καθαρὰν κεκτῆσθαι προαίρεσιν καὶ τῶν μὲν χρημάτων ὑπερφρονεῖν, πᾶσαν δὲ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν εἰς τὸν φιλάνθρωπον ἀνατείνειν Θεόν; Ὥστε προσήκει τοιούτους ἐπιλέγεσθαι καὶ χειροτονεῖσθαι ἱερέας, οἷς οὐκ ἔστιν οὔτε τέκνα οὔτε ἔγγονοι, ἐπειδὴ οὐχ οἷόν τέ ἐστι τὸν περὶ τὰς βιωτικὰς ἠσχολημένον φροντίδας, ἃς οἱ παῖδες μάλιστα τοῖς γονεῦσι παρέξουσι, τὴν πᾶσαν σπουδήν τε καὶ εὔνοιαν περὶ τὴν θείαν λειτουργίαν

[29] C'est ce que le P. Cholij, 132-137 appelle, par une exagération d'ordre institutionnel: "compulsory marriage of priests".

[30] Il s'agit de la thèse de M$^{me}$ E. Papagianni (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 1), Athènes 1986. Cf. le compte rendu par le P. J. Darrouzès dans REB, 45 (1987), 255 (-256): "Selon le titre, il s'agit dans cette recherche d'étudier les ressources du clergé «marié». Cependant tout le développement va montrer que le mariage n'a aucune incidence sur le salaire ou les honoraires des clercs. Aucune loi ne fait entrer en ligne de compte le mariage pour l'établissement du salaire. Le mot est donc de trop dans le titre; si le vocabulaire canonique grec avait un équivalent du *clergé séculier*, c'est ce terme qu'il aurait fallu choisir...".

[31] Les textes du *Corpus iuris civilis* sont cités d'après l'édition standard Mommsen-Krüger-Schöll-Kroll, sans indication de la pagination.

καὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ ἔχειν πράγματα. Τινῶν γὰρ διὰ τὴν εἰς Θεὸν ἐλπίδα καὶ διὰ τὸ τὰς ἑαυτῶν περισῶσαι ψυχὰς προστρεχόντων ταῖς ἁγιωτάταις ἐκκλησίαις καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῖς ταύταις προσφερόντων καὶ καταλιμπανόντων ... ἄτοπόν ἐστι τοὺς ἐπισκόπους εἰς οἰκεῖον ταῦτα ἀποφέρεσθαι κέρδος ἢ περὶ ἴδια τέκνα καὶ συγγενεῖς καταναλίσκειν. Χρὴ γὰρ καὶ τὸν ἐπίσκοπον μὴ ἐμποδιζόμενον προσπαθείᾳ σαρκικῶν τέκνων πάντων τῶν πιστῶν πνευματικὸν εἶναι πατέρα. Διὰ ταῦτα τοίνυν ἀπαγορεύομεν τὸν ἔχοντα τέκνα ἢ ἐγγόνους χειροτονεῖσθαι ἐπίσκοπον (a.528).

Le célibat lui-même fait son apparition dans la législation justinienne après trois ans: Cod. I.3.47(48): Θεσπίζομεν μηδένα εἰς ἐπισκοπὴν προχειρίζεσθαι, πλὴν εἰ μὴ τά τε ἄλλα χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς εἴη καὶ μήτε γυναικὶ συνοικοίη μήτε παίδων εἴη πατήρ, ἀλλ᾽ ἀντὶ μὲν γυναικὸς προσκαρτεροίη τῇ ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ, ἀντὶ δὲ παίδων ἅπαντα τὸν χριστιανικὸν καὶ ὀρθόδοξον ἔχοι λαόν ...

Suit la sanction "canonique", prévue toutefois par une loi séculière. La déposition pour les évêques qui seraient élus à l'avenir en violation de ces dispositions et aussi pour leurs électeurs: Οἱ γὰρ μετὰ ταύτην ἡμῶν τὴν διάταξιν ποιῆσαί τινας ἐπισκόπους παρὰ τὴν ταύτης δύναμιν ἢ γενέσθαι θαρρήσαντες οὔτε ἐν ἐπισκόποις ἔσονται οὔτε μενοῦσιν ἐπὶ τῶν ἱερῶν, ἀλλ᾽ ἐξελαθέντες αὐτῶν ἑτέροις δώσουσι χώραν χειροτονίας ἀκριβοῦς τε καὶ τῷ Θεῷ διὰ πάντων ἀρεσκούσης. (a.531).

La réglementation définitive, dans ce même sens, a eu lieu par les Novelles 6 (a.535), 123 (a.546) et 137 (a.565).

Il est vrai, cependant, que, comme nous venons de voir, la législation justinienne ne se trouvait pas, paraît-il, en désaccord avec ce qu'il se passait déjà dans la plupart des cas. Le fait qu'elle se fut établie sans frictions en est un indice de plus. On peut penser que le célibat épiscopal s'introduirait officiellement, tôt ou tard, d'une façon ou d'une autre. On y ajoute un indice encore: la même évolution vers l'introduction du célibat épiscopal a eu lieu aussi dans les Églises anté-chalcédoniennes, copte, syro-jacobite et arménienne.[32]

[32] L'Huillier, 298-299.



## LE STATUT MARITAL DU CLERGÉ DANS LA LÉGISLATION CANONIQUE DU QUINISEXTE: LES CANONS 13 ET 30

Bien que dans ce concept typiquement byzantin des rapports entre l'Église et l'Empire, formant *un seul ordre juridique*,[33] une législation "canonique" parallèle, issue du pouvoir séculier, ne fût pas du tout inconcevable, — et qu'elle fût même directement applicable, et sans aucun doute appliquée, par l'Église, — c'est notre Quinisexte qui a incorporé le système justinien dans l'essentiel, mais avec certaines modifications assez importantes, au droit canonique oriental et qui a fixé la notion du célibat désormais en vigueur en Orient.

La règle fondamentale de cette législation canonique définitive est le canon 13, un exemple typique de cet esprit de "codification" qui est propre à la législation du Quinisexte. En effet, le canon 13:

a) se réfère explicitement à la pratique romaine du célibat ou, au moins, de la continence permanente du clergé: Ἐπειδὴ ἐν τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ ἐν τάξει κανόνος παραδεδόσθαι διέγνωμεν τοὺς μέλλοντας διακόνου ἢ πρεσβυτέρου ἀξιοῦσθαι χειροτονίας καθομολογεῖν, ὡς οὐκέτι ταῖς ἑαυτῶν συνάπτονται γαμεταῖς...

b) confirme qu'en dépit de cette pratique une telle question ne se pose pas en ce qui concerne tous les ordres jusqu'à la prêtrise incluse (sont nommés le sous-diaconat, le diaconat, la prêtrise); elle ne se pose ni sous la forme de célibat proprement dit (τὰ τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν κατὰ νόμους συνοικέσια καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἐρρῶσθαι βουλόμεθα, μηδαμῶς αὐτῶν τὴν πρὸς γαμετὰς συνάφειαν διαλύοντες) ni sous celle d'une continence permanente (ἢ ἀποστεροῦντες αὐτοὺς τὴν πρὸς ἀλλήλους κατὰ καιρὸν τὸν προσήκοντα ὁμιλίας): Ὥστε, εἴ τις ἄξιος εὑρεθείη πρὸς χειροτονίαν ὑποδιακόνου ἢ διακόνου ἢ πρεσβυτέρου, οὗτος μηδαμῶς κωλυέσθω ἐπὶ τοιοῦτον βαθμὸν

[33] C. Pitsakis, "La συναλληλία, principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État: idéologie et pratique byzantine et transformations contemporaines", *Kanon*, 10 (1991), 17-35. Deux communications analogues: "Empire et Église: le modèle de la Nouvelle Rome. La question des ordres juridiques" (XI Seminario di studi storici "Da Roma alla Terza Roma", Roma 1991); "Ius Graecoromanum et normes canoniques dans les Églises de tradition orthodoxe", *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente*, Atti del Congresso Internazionale, a cura di R. Coppola, I, Bari 1994, 99-132. Dans ces publications on trouve aussi l'importante bibliographie antérieure, notamment les contributions fondamentales de H.-G. Beck (dont: *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Vienne 1981) et de S. Troianos. Par ce dernier, voir, en dernier lieu, sur la législation concernant le célibat: "Zölibat und Kirchenvermögen in der früh- und mittelbyzantinischen kanonischen Gesetzgebung", *Beiträge zu Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter*, Munich 1992, 133-146.

ἐμβιβάζεσθαι, γυναικὶ συνοικῶν νομίμῳ. Est citée la pratique apostolique (ἡμεῖς τῷ ἀρχαίῳ ἐξακολουθοῦντες κανόνι τῆς ἀποστολικῆς ἀκριβείας καὶ τάξεως), renforcée par une argumentation scripturaire (Mat 19.5, Hebr 13.4, I Cor 7.27).

c) fait une mention particulière des canons de Carthage — eux-mêmes confirmés par le canon 2 de ce même Quinisexte — qui prévoient le contraire. Comme il se passe souvent dans la production législative byzantine, canonique et séculière, au lieu d'abroger ces dispositions dont le contenu est rejeté, ou de les modifier, le canon 13 n'en fait que l'éloge et, en même temps, il en présente une interprétation "authentique" qui va directement à l'encontre de leur propre teneur — un vice des interprétations dites "authentiques" qui n'est pas exclusivement byzantin. En partant de l'expression de Carthage *qui sacramenta contrectant*, expression qui paraît donner la raison de l'institution de la continence cléricale, l'interprétation trullienne s'efforce d'y introduire aussi une valeur de restriction de temps: "parce qu'ils touchent et *lorsqu'* ils touchent aux sacrements"; d'après donc cette interprétation, même le sens de la continence carthaginoise ne serait que celui qui est connu en Orient: continence à garder seulement ἐν τῷ καιρῷ τῆς τῶν ἁγίων μεταχειρήσεως.

d) sanctions canoniques: le supérieur ecclésiastique qui impose à ses clercs une continence durable est soumis à la déposition. Quant "au prêtre ou au diacre qui renvoie sa femme sous prétexte de piété" on reprend les sanctions du canon apostolique 5 (qui frappaient aussi, pour le même délit, l'évêque): le prêtre est excommunié et, s'il persiste, déposé.

Une exception curieuse, dont les *realia* historiques et géographiques ont été beaucoup discutés mais nous échappent toujours, est prévue dans le canon 30 du Quinisexte. Il se réfère à des prêtres "en pays barbare" ou plutôt "dans des Églises créées chez des barbares" (ἐν ταῖς βαρβαρικαῖς ἐκκλησίαις) qui auraient assumé l'engagement de garder une continence permanente, conformément aux usages du pays — cet engagement ayant été pris, bien entendu, avec le consentement de leurs épouses: μετὰ τῶν οἰκείων συμφωνοῦντες συμβίων τῆς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας ἀπέχονται. Or, en conformité avec la pratique orientale qui, par principe, ignore la notion d'une continence permanente sans rupture du lien conjugal, le canon ordonne que, dans des cas pareils, la cohabitation du couple soit aussi interrompue: τούτους μηκέτι ταύταις συνοικεῖν καθ' οἱονδήποτε τρόπον. Le canon prend soin de noter que cette pratique dépasse les limites prévues par la tradition apostolique (le canon apostolique 5 est littéralement



cité) et qu'elle est tolérée seulement par condescendance aux circonstances: "Et nous n'avons montré cette condescendance à leur égard qu'à cause de leur propre pusillanimité et de l'étrangeté et la faiblesse de ces mœurs" (Πρὸς τοῦτο δὲ αὐτοῖς οὐ δι' ἄλλο τι ἢ διὰ τὴν τῆς γνώμης μικροψυχίαν καὶ τὸ τῶν ἠθῶν ἀπεξενωμένον καὶ ἀπαγὲς ἐνδεδώκαμεν). Balsamon, pour sa part, se trouve, paraît-il, dans la perplexité de commenter ce canon; il présente son témoignage personnel: dans des pays comme la Russie et le diocèse du métropolite d'Alanie on ne connaît pas de choses pareilles, et les prêtres ont, normalement, leurs femmes — pour Balsamon ce sont ses propres "pays barbares".[34] En réalité, les "pays barbares" du Quinisexte doivent être des régions alors récemment christianisées, où cette pratique aurait été introduite sous l'influence occidentale; elle ne saurait, sans doute, être abandonnée sans compromettre la confiance dans l'autorité ecclésiastique et le respect qui lui est dû. On a un peu discuté sur ce canon et son milieu historique éventuel lors du colloque de Constantinople, et je n'y reviens pas.

## LE CÉLIBAT ÉPISCOPAL INSTITUTION CANONIQUE: LES CANONS 12 ET 48 DU QUINISEXTE

Or, nous venons de voir que le canon 13, lorsqu'il défend qu'on impose le célibat au membres du clergé, s'arrête à la prêtrise incluse, en passant sous silence l'ordre épiscopal. En effet c'est justement par le canon précédent, canon 12 du Quinisexte, que le célibat déjà prévu pour l'épiscopat (ou imposé à lui) par la législation séculière s'est introduit dans le droit canonique oriental.

Mais cela ne s'est fait que d'une manière extrêmement indirecte. En partant du cas de certains évêques, "d'Afrique, de Libye et d'autres régions", dit le canon 12, qui continuent de cohabiter avec leurs épouses après leur ordination épiscopale, le canon vient supprimer à l'avenir cette pratique, sous peine de déposition: ἔδοξεν ὥστε μηδαμῶς τὸ τοιοῦτον ἀπὸ τοῦ νῦν γίνεσθαι ... Εἰ δέ τις φωραθείη τὸ τοιοῦτον πράττων, καθαιρείσθω. Le législateur canonique est pleinement conscient de ce que le canon va à l'encontre des préceptes apostoliques: "Nous ne disons pas cela pour en-

[34] Rhallès-Potlès, II, 370: Ἐγὼ δὲ ἐρωτήσας διαφόρους ἐπισκόπους περὶ τούτου ἀπὸ Ῥωσσίας ἐλθόντας, ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν μητροπολίτην Ἀλανίας, ἔμαθον μὴ ἐνεργεῖν τὰ τοῦ παρόντος κανόνος εἰς τὰς τοιαύτας χώρας, καὶ ταῦτα οὔσας βαρβαρικάς· ἀλλὰ κατὰ τοὺς ἡμετέρους ἱερεῖς κἀκείνους ἔχειν τὰς οἰκείας γυναῖκας καὶ μετὰ τὴν χειροτονίαν.

freindre ou renverser les ordonnances apostoliques, mais pour procurer le salut des peuples et leur progrès dans la vertu, et pour n'offrir aucune occasion de blâme contre la discipline ecclésiastique".

Nul doute qu'il s'agisse ici d'une vraie dissolution du mariage de l'évêque-élu, avant (et en vue de) son ordination épiscopale — malgré l'ambiguïté du texte canonique qui parle simplement d'interruption de la cohabitation. La preuve en est le canon 48 du Quinisexte: "L'épouse de celui qui est promu à l'épiscopat, s'étant séparée d'un commun accord d'avec son mari avant l'ordination épiscopale de ce dernier, doit entrer après celle-là dans un monastère situé loin de la résidence épiscopale; elle jouira de l'aide matérielle de l'évêque et, si elle en est digne, elle sera promue au diaconat". Pourquoi donc le canon 12 ne parle-t-il pas explicitement de dissolution de mariage? Peut-être parce que la législation matrimoniale relève-t-elle encore exclusivement du droit séculier, par lequel l'Église est aussi régie dans ce domaine, et qu'on ne saurait ou on ne voudrait pas introduire dans le droit canonique des notions concernant le divorce — qui plus est introduire par la voie du droit canonique une nouvelle cause de divorce.

C'est par cette voie indirecte que le célibat épiscopal entre dans le droit canonique oriental. Pourquoi n'a-t-on pas préféré une disposition canonique explicite? Probablement, parce qu'il existait déjà à ce propos des dispositions normatives en vigueur, celles de la législation temporelle, pourtant directement applicables à l'Église dans cette unité byzantine de l'ordre juridique canonique et séculier — dispositions qu'on ne saurait redoubler.

La législation justinienne concernant le célibat est donc désormais confirmée par le droit canonique. Telle quelle? Non. Les canons 12 et 48 y ont introduit deux modifications très importantes:

1. Le célibat préalable n'est plus une condition pour l'*élection* d'un homme à l'épiscopat — un point où la législation justinienne était négative ou au moins ambiguë. Mais la nomination d'un homme marié à l'épiscopat est faite à condition qu'il se sépare, avant sa consécration épiscopale, de son épouse par consentement mutuel[35] et que cette dernière

[35] Au moment où a lieu le concile in Trullo, est encore en vigueur la Novelle 2 de Justin II de l'an 566 qui permet le divorce par consentement mutuel (Zepos, IGR, I, 3-5). Les grands commentateurs byzantins postérieurs sont pleinement conscients du fait que cette forme de divorce n'est plus possible depuis la législation des empereurs macédoniens; voir, par exemple, la remarque de Balsamon à propos du canon 30: Οἴομαι



accepte d'entrer au couvent; s'engager aussi dans l'état religieux: condition sous-entendue mais assez claire dans le contexte et défendue par la presque unanimité de la doctrine. Un indice de plus en est cette prescription que l'ex-épouse de l'évêque, "si elle est digne" aurait une prétention privilégiée au diaconat. Or, le diaconat, l'ordre le plus élevé qui soit destiné aux femmes, était octroyé par excellence aux religieuses de haut rang, telles que les supérieures des grands couvents de femmes. (C'est, par exemple, selon sa *Vie*, le cas de sainte Irène, abbesse de Chrysobalanton: διάκονον τῆς μεγάλης ἐκκλησίας πρῶτον χειροτονεῖ τὴν Εἰρήνην ... καὶ μετὰ τοῦτο καὶ τὴν τῆς ἡγουμενείας ἐπιτίθησι σφραγῖδα).[36] La confirmation tardive de cette interprétation par la Novelle IV.86 de l'empereur Isaac II Ange de l'an 1186, sur l'initiative de l'Église, est l'un de ces rares cas où une interprétation dite "authentique" soit vraiment conforme à l'esprit de la règle interprétée.[37] Elle est correcte aussi quand elle prescrit ce que ne dit pas explicitement le Quinisexte: la femme de l'évêque-élu a le droit de refuser; dans ce cas, l'élection est considérée comme nulle et non avenue et la consécration épiscopale n'aura pas lieu. Mais pourquoi l'entrée au couvent, cette condition supplémentaire, excessive sans aucun doute à nos yeux? Non pas, certainement, pour la raison proposée par des commentateurs byzantins, dont Balsamon: l'épouse, "une seule chair" avec son mari selon la formule scripturaire, participerait nécessairement, en quelque sorte, à son sacerdoce — donc aussi à l'empêchement de se (re)marier.[38] (On sait la fortune bizarre de cette interprétation dans la jurisprudence byzantine tardive et post-byzantine: elle a finalement conduit à l'introduction d'un "empêchement" fantaisiste, maintenant heureusement abandonné, de remariage même pour les veuves des sim-

μὴ δίκαιον εἶναι καταναγκάζεσθαι τὴν γυναῖκα τοῦ οἰκείου συζύγου ἀποδιΐστασθαι ... καὶ διὰ τὴν ἰουστινιάνειον νεαράν, τὴν μὴ παραχωροῦσαν κατὰ συναίνεσιν λύεσθαι τὰ συνοικέσια.

[36] J. O. Rosenqvist, *The Life of St Irene, abbess of Chrysobalanton* (= Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 1), Upsal 1986, 28 et n. 8.

[37] Zepos, IGR, I, 435-436 = Rhallès-Potlès, V, 321-323: καὶ ἀποκείρεσθαι ταύτας καὶ κανονικῶς κατὰ μοναχὰς διάγειν ἑκάστην αὐτῶν, ἐν ᾗ μονῇ καὶ τὴν τρίχα ἀπέθετο· ἢ μὴ βουλομένων τῶν γυναικῶν ἑκουσίως τὴν ἀπόκαρσιν δέχεσθαι τοὺς πρὸ τῆς χειροτονίας συναφθέντας αὐταῖς ἀπογεγυμνωμένους εἶναι τοῦ ἀρχιερατικοῦ θρόνου καὶ ἀξιώματος καὶ ἑτέρους ἀντ' αὐτῶν ἐπὶ ταῖς λαχούσαις αὐτοὺς ψηφίζεσθαι.

[38] Balsamon: Rhallès-Potlès, II, 422; IV, 193; 563-564. Sur cette question: Zhishman-Apostolopoulos [n. 1], II, 110-111. Cf. *infra*, n. 51.

ples prêtres).[39] En réalité, on peut attribuer cette condition supplémentaire à deux raisons principales:

(a) le concile ne pouvait ou ne voulait pas, comme nous l'avons déjà vu, introduire par la voie canonique une nouvelle cause de divorce *ad hoc* voire approuver canoniquement la notion du divorce par consentement mutuel, telle quelle; d'autre part le nouvel évêque ne devrait pas être frappé de cette sorte de discrédit ou de démérite moral qui accompagne inévitablement, par principe, tout cas de divorce — surtout aux yeux de l'Église. Or, tout cela disparaît si ce divorce, de toute façon un *divortium bona gratia*,[40] est aussi armé de cette *pia causa* de la part de la femme: le choix de l'état religieux. [Un autre cas où le divorce est non seulement permis mais même imposé aux membres du clergé par le droit canonique (canon 8 de Néocésarée), tout choquant qu'il soit pour notre mentalité, est en apparence "couvert" par la règle évangélique ("hormis le cas de prostitution/fornication" Mat 5.32): le prêtre doit, sous peine de déposition, répudier sa femme adultère! — sans aucun doute pour sauvegarder le prestige de la prêtrise].

(b) il fallait exclure l'éventualité ou la suspicion que la cohabitation du couple épiscopal ne se continuât même après la séparation formelle; cf. cette exigence supplémentaire du canon 48: ἐν μοναστηρίῳ ... πόρρω τῆς τοῦ ἐπισκόπου καταγωγῆς ᾠκοδομημένῳ.

Dans les vicissitudes de l'histoire byzantine, vu aussi la raison d'état, il est arrivé que cette prescription trullienne n'a pas toujours été respectée. Le cas le plus fameux est celui de l'empereur Michel VII Ducas, déposé après l'insurrection de Nicéphore III Botaniatès et obligé d'entrer au monastère, puis élu métropolite d'Éphèse — certes, un sort très bénin pour un empereur byzantin déposé. Le nouvel empereur, qui vient par

[39] A ce propos, je me permets de renvoyer à deux articles de C. Pitsakis, à paraître dans des Actes de colloques: "Ζητήματα κωλυμάτων γάμου ἀπὸ τὴν νομολογία καὶ τὴν πρακτικὴ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου" (Colloque sur l'histoire du despotat d'Épire, Arta 1990: doctrine du grand canoniste byzantin du XIII^e^ siècle Jean Apokaukos); "Κωλύματα γάμου στὸν Παπαδιαμάντη: Πλαστὰ καὶ γνήσια" (XIII^e^ Congrès de la Société Historique Grecque, Thessalonique 1992: survivances post-byzantines).

[40] En effet, un divorce par consentement mutuel est considéré, en tout état de cause, comme un *divortium bona gratia* d'après la Novelle de Justin II; cf.: τὸ μὲν οὖν παλαιὸν ἐξῆν ἀκινδύνως τοὺς τοιούτους ἀπ' ἀλλήλων χωρίζεσθαι κατὰ κοινὴν γνώμην τε καὶ συναίνεσιν τοῦτο πράττοντας, ὥστε καὶ νόμους κεῖσθαι πολλοὺς τοῦτο λέγοντάς τε καὶ διορίζοντας, καὶ bona gratia τὴν οὕτω προϊοῦσαν λύσιν τῶν γάμων τῇ πατρίῳ καλοῦντας φωνῇ.



hasard de perdre son épouse, se marie avec la femme de son prédécesseur, l'impératrice Marie d'Alanie. Mais il paraît que cela a eu lieu avant la promotion de Michel VII à l'épiscopat. Bien que les historiens parlent d'"adultère", il paraît qu'au moins la lettre de la loi avait été respectée. Le mariage de Michel VII et de Marie avait été dissous *bona gratia* par l'entrée de Michel à la vie monastique; Marie divorcée avait le droit d'épouser le veuf Nicéphore; le moine Michel est "normalement" élu est consacré à l'épiscopat; il n'est pas question d'épouse de l'évêque-élu qui devrait entrer au couvent. En fait Marie est devenue finalement religieuse, après la mort de Nicéphore, et a reçu le pardon et l'absolution de la part de son ex-époux le métropolite pour ses fautes d'autrefois.[41]

2. L'exigence de la législation justinienne que l'évêque n'ait pas d'enfants, voire de descendance directe, n'apparaît plus dans la législation du concile. Dans la pratique byzantine et post-byzantine, et jusqu'à nos jours, il existe des exemples, assez rares à vrai dire mais pas tellement, d'évêques et de patriarches, promus à l'épiscopat dans un état de veuvage, ayant des fils et des filles.

Dans ce va-et-vient entre les législations canonique et séculière l'acte final est l'adaptation du droit séculier aux dispositions du Quinisexte par la Novelle 2 de Léon VI: "Que suivant les saints et divins canons, celui qu'on a reconnu mériter la dignité épiscopale par l'intégrité du reste de sa vie ne soit pas écarté de cet honneur à cause des enfants nés de son mariage légitime". Quant aux raisons d'intégrité d'ordre financier invoquées par Justinien: "Pourtant cette raison n'est pas fondée. D'après cela, en effet, quiconque aurait même des frères ou d'autres proches parents ne pourrait avoir accès à l'épiscopat, car l'affection de famille s'attache aussi à ceux-là".[42] (C'est un va-et-vient entre les deux législations, appartenant,

[41] Sur ce cas voir, en dernier lieu, l'exposé d'A. Laiou, "Imperial Marriages and Their Critics in the Eleventh Century", DOP, 46 (1992) = *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*, (165-176) 173-175, avec un examen détaillé et une interprétation intéressante des sources.

[42] Édition P. Noailles - A. Dain, 16-19 (je cite d'après la traduction des éditeurs) = Zepos, I, 57-58; le texte grec: πλὴν οὐκ ἔχει καλῶς ἡ αἰτία. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἀδελφῶν ἢ συγγενῶν ἑτέρων προσόντων οὐχ ἕξει τις χώραν πρὸς ἐπισκόπου χειροτονίαν· ἡ γὰρ συγγενὴς διάθεσις καὶ πρὸς τούτους ὁρᾷ. A propos des effets de la législation canonique trullienne sur les Novelles de Léon VI voir la communication du Prof. S. Troianos au présent colloque; cf. Id., "Die kirchenrechtlichen Novellen Leons VI. und ihre Quellen", *Subseciva Groningana*, 4 (1990) = *Novella Constitutio: Studies in Honour of Nicolaas van der Wal*, 233-247.

comme nous venons de dire, d'après l'idéologie politique et ecclésiastique byzantine, à *un seul* ordre juridique, que l'on peut suivre par excellence dans le droit matrimonial, particulièrement dans le droit des empêchements de mariage; la législation de notre Quinisexte y tient une place analogue, entre la législation antérieure, civile et canonique, et la législation séculière qui devait lui faire suite).[43]

Cependant, dans la pratique, tout cela, tout canonique qu'il demeure, est graduellement devenu exceptionnel. Qui plus est, la promotion d'évêques provenant presque exclusivement des rangs des moines, ce qui n'a jamais été introduit par la législation canonique, est devenu la règle coutumière[44] — le prestige dont jouissait le monachisme à Byzance aidant, surtout après les querelles des images vu le rôle primordial qu'y ont joué les moines comme défenseurs de l'orthodoxie. La coutume a prévalu, de sorte que, même dans les cas où le candidat à l'épiscopat ne provient pas des rangs des moines, il est habituel de se faire entrer dans l'état monacal, ne serait-ce que pour la forme. Déjà au IX^e^ siècle, les personnalités laïques promues au patriarcat ont, évidemment, reçu successivement l'ordination aux trois ordres du sacerdoce sacramentel, mais avant cela ils ont fait leurs vœux monastiques — ce qui du point de vue de droit canonique positif n'était pas du tout obligatoire; si ce ne fut pas encore le cas pour saint Taraise (784-806), c'est ce qui s'est passé dans les cas de Nicéphore (806-815), mais aussi de son successeur iconoclaste Théodote (815-821), et particulièrement de Photius. D'ailleurs, comme nous venons de dire, dans la pratique et la mentalité orientales, la notion

[43] Voir ma communication au colloque de Constantinople [*supra*, n. 2].

[44] Sur ce point voir l'exposé de P. L'Huillier [ici n. 1], 287-296, avec les exemples et la documentation nécessaires. Cette pratique coutumière vient, inopinément, de recevoir droit de cité dans la législation ecclésiastique orthodoxe, une législation particulière à vrai dire: nouveaux "statuts sur le gouvernement de l'Église orthodoxe russe" (1988), VII. 9; j'utilise ici la traduction grecque, publiée par les soins de P. Rhodopoulos (Panteléimon de Tyroloè-et-Séréntion), Thessalonique 1990, 66. Ce n'est pas tout à fait la même chose pour le patriarcat de Jérusalem, où l'éligibilité à l'épiscopat est réservée aux seuls membres de la Confrérie du Saint-Sépulcre, qualité qui, à son tour, présuppose la qualité monacale (mais aussi d'autres choses, dont l'origine ethnique grecque), un système critiqué, à tort ou à raison; voir, par exemple, H. Wybrew, "The Churches in Jerusalem", *Sobornost*, 14. 1 (1992), (74-83) 76: "For several centuries Arabs have been forbidden to enter the monastic life, thus they have been excluded from membership of the Brotherhood of the Holy Sepulchre and consequently from the episcopate", "although almost... all the parish clergy have for many centuries been Arab".



d'un clergé non-marié qui soit clergé séculier semble, tout simplement, une absurdité.[45]

## LA MARIAGE APRÈS L'ORDINATION: LA PROHIBITION CANONIQUE ET SES EFFETS CIVILS AVANT LE QUINISEXTE

Si la pratique du célibat clérical diffère sensiblement, au moins depuis une certaine époque, entre l'Occident et l'Orient,[46] on sait que toute la tradition canonique est unanime à empêcher le mariage d'une personne qui soit déjà entré dans les ordres. Faute d'autre fondement scripturaire on invoque parfois la règle de I Cor 7.27: "Es-tu lié à une femme? ne

[45] Voir dans le compte rendu par P. L'Huillier, mentionné dans la n. 1: "celibacy without monasticism is sometimes perceived as a neither fish nor fowl situation. This view is set forth by Fr John Meyendorff in his *Marriage: An Orthodox Perspective*, Crestwood 1984, pp. 69-72. Be that as it may, it must be pointed out that this trend never achieved the status of a general law in the Orthodox Church". A ce propos voir aussi l'étude *ad hoc* du P. É. Théodoropoulos, *Μοναχικὸς καὶ ἄγαμος κοσμικὸς κλῆρος*, Athènes 1963.

[46] Le célibat épiscopal lui-même n'a pas été sérieusement discuté chez les orthodoxes. Sur l'histoire de l'abolition du célibat chez des schismatiques russes et ukrainiens (*Obnovlentsy*), aux débuts de notre siècle, elle-même largement abandonnée un peu plus tard, à cause du discrédit qu'elle avait entraîné sur ce groupe: L'Huillier, 296-297. En Grèce une certaine littérature contre le célibat épiscopal obligatoire s'est produite, due ordinairement, comme on pourrait l'attendre, à des prêtres mariés de haut rang qui plaident pour un libre accès du clergé marié à l'épiscopat, ne serait-ce que dans un avenir plus lointain; voir, par exemple, la brochure du P. E. Skordas, mentionnée ici [n. 1] et analysée par L'Huillier, 297-300; cf. aussi les articles du P. G. Pyrounakis dans des revues qu'il avait dirigées. Boumis [n. 1], pourtant un canoniste assez intégriste, propose ce schéma: (a) la réglementation du Quinisexte dévie délibérément, pour le bien des âmes, d'un précepte scripturaire (b) le concile donc ne fait ici qu'exercer *l'économie*, en sens inverse, à savoir une économie restrictive; d'ailleurs, dévier d'une règle "canonique" scripturaire, et même néotestamentaire, c'est le seul cas concevable où un concile œcuménique puisse exercer *l'économie*, au sens propre du terme, puisque, autrement, ses normes représentent *l'acribie canonique même*, vu l'omnipotence législative du concile œcuménique (c) revenir donc à la possibilité d'un épiscopat marié c'est tout simplement revenir à l'acribie canonique, reconnue par le Quinisexte lui-même; à ce titre une nouvelle décision conciliaire contraire qui abrogerait le canon 12 ne serait même pas nécessaire: rétablir l'épiscopat marié relèverait de la simple compétence de chaque Église locale; un *consensus* des Églises orthodoxes particulières serait désirable et peut-être même indispensable à cet effet, mais pour des raisons évidentes de bon ordre et de coopération ecclésiastique, non pas en tant que nécessité canonique (d) pour des raisons de "tactique" pastorale on pourrait commencer par l'épiscopat institué dans des pays de mission ou dans des cas de réception éventuelle à l'orthodoxie de chrétiens non-orthodoxes ayant maintenu la conception ou la pratique d'un épiscopat marié, que celui-ci soit valide ou non.

cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme? ne cherche pas de femme", qui est assez commode pour expliquer à la fois la possibilité d'un clergé marié et l'empêchement de mariage créé par le sacerdoce. A vrai dire, le précepte paulinien s'adresse au clergé aussi bien qu'au laïcat; mais on peut attendre que les membres du clergé suivent plus strictement les préceptes scripturaires. Il serait préférable de chercher le fondement de l'empêchement dans la pratique pastorale et dans le bon sens: le prêtre ne peut pas être en quête de femme parmi ses ouailles, qu'il doit voir toutes comme ses enfants et avec une égalité d'amour en Dieu.

Dans le corpus canonique oriental les plus anciennes dispositions qui s'occupent de cet empêchement sont les canons 10 d'Ancyre et 1 de Néocésarée. Le canon de Néocésarée défend le mariage des prêtres sous peine de déposition: Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ, τῆς τάξεως αὐτὸν μετατίθεσθαι (Presbiter, si uxorem acceperit, ab ordine deponatur). Le canon d'Ancyre permet exceptionnellement aux diacres de contracter mariage après leur ordination, pourvu qu'ils en eussent auparavant averti l'évêque: Διάκονοι ὅσοι καθίστανται, παρ' αὐτὴν τὴν κατάστασιν εἰ ἐμαρτύραντο καὶ ἔφησαν χρῆναι γαμῆσαι μὴ δυνάμενοι οὕτως μένειν, οὗτοι μετὰ ταῦτα γαμήσαντες ἔστωσαν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ διὰ τὸ ἐπιτραπῆναι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου τοῦτο. Εἰ δέ τινες σιωπήσαντες καὶ καταδεξάμενοι ἐν τῇ χειροτονίᾳ μένειν οὕτως, μετὰ ταῦτα ἦλθον ἐπὶ γάμον, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς διακονίας. (Diaconi quicumque ordinatur, si in ipsa ordinatione protestati sunt dicentes velle se uxorem ducere nec posse conteneri, hi, si postmodum ad nuptias convenerint, in ministerio maneant, propterea quod his episcopus licentiam dederit. Quicumque sane tacuerunt et susceperunt manus impositionem professi continentiam, et postea ad nuptias convenerunt, a ministerio cessare debebunt).

Dans la pensée canonique byzantine, où l'empêchement de mariage est considéré comme donné pour tous les trois ordres du sacerdoce sacramentel, la disposition d'Ancyre concernant les diacres a toujours été regardée comme une disposition tout à fait exceptionnelle. Vu les rapports qu'on sait entre les conciles d'Ancyre et de Néocésarée,[47] on pourrait plutôt regarder les deux canons comme formant un ensemble cohérent qui représente une étape primitive dans l'évolution de cet empêchement: le mariage est prohibé aux prêtres (comme le dit Néocésarée, et

[47] En dernier lieu: Menevissoglou [n. 1], 324-333, 334-339; cf. Joannou, I.2, 54-55, 74.



comme il ressort de la disposition d'Ancyre: argument *a contrario*), mais il ne l'est pas encore, au moins pas d'une manière absolue, aux diacres (comme le dit Ancyre, et comme il ressort de la disposition de Néocésarée qui ne parle que de prêtres: argument *e silentio*). En tout cas les commentateurs byzantins sont unanimes pour dire que le canon d'Ancyre n'est plus en vigueur, vu qu'il a été abrogé par la *lex posterior* qu'est le canon 6 du Quinisexte;[48] ils ne s'occupent pas d'un autre problème, ressortissant à vrai dire au formalisme juridique, que la confirmation des canons d'Ancyre, précisément par le Quinisexte, pourrait bien en faire des *leges* considérées comme *coïncidant* avec ses propres canons. La narration légendaire sur le concile de Nicée I nous apprend que même Paphnuce, l'évêque-ascète qui fut le champion contre le célibat obligatoire du clergé, n'accepterait pas la possibilité d'un mariage après l'ordination: ἀρκεῖσθαί τε τὸν φθάσαντα κλήρου τυχεῖν μηκέτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι κατὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας ἀρχαίαν παράδοσιν, μήτε μὴν ἀποζεύγνυσθαι ταύτης, ἣν ἅπαξ ἤδη λαϊκὸς ὢν ἠγάγετο.[49] Les Constitutions Apostoliques sont les premières à énumérer les ordres où s'applique l'empêchement: ce sont les trois ordres de caractère sacramentel (épiscopat, prêtrise, diaconat); nous avons déjà cité ce texte (VI.17, 1-4): Ἐπίσκοπον καὶ πρεσβύτερον καὶ διάκονον εἴπομεν μονογάμους καθίστασθαι, κἂν ζῶσιν αὐτῶν αἱ γαμεταί, κἂν τεθνήκασιν, μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἢ ἀγάμοις οὖσιν ἔτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι ἢ γεγαμηκόσιν ἑτέραις συμπλέκεσθαι, ἀλλ' ἀρκεῖσθαι ᾗ ἔχοντες ἦλθον ἐπὶ τὴν χειροτονίαν. Les ordres mineurs en sont explicitement dispensés: Ὑπηρέτας δὲ καὶ ψαλτῳδοὺς καὶ ἀναγνώστας καὶ πυλωροὺς καὶ αὐτοὺς μὲν μονογάμους εἶναι κελεύομεν, εἰ δὲ πρὸ γάμου εἰς κλῆρον προέλθωσιν, ἐπιτρέπομεν αὐτοῖς γαμεῖν, εἴγε πρὸς ταῦτο πρόθεσιν ἔχουσιν, ἵνα μὴ ἁμαρτήσαντες κολάσεως τύχωσιν. Le canon apostolique 26 reprend ces dispositions avec une nuance: au lieu de l'énumération, apparemment exhaustive, des ordres où s'applique l'empêchement, on a ici l'énumération des ordres qui en sont exempts: Τῶν εἰς κλῆρον πα-

[48] Rhallès-Potlès, III, 40-41: Ἐναντίων οὖν προδήλως τῶν κανόνων τούτων ὄντων, ὁ τῆς ἕκτης συνόδου κρατεῖν ὀφείλει, ὡς μεταγενέστερος καὶ τῷ ἀποστολικῷ συμφωνῶν κανόνι (Zonaras); Τῷ κανόνι τούτῳ μὴ προσχῇς διοριζομένῳ τοὺς διακόνους μετὰ τὸ χειροτονηθῆναι συνάπτεσθαι γυναιξὶν ... ὅτι ὁ ϛʹ κανὼν τῆς ἐν τῷ Τρούλλῳ συνόδου διορίζεται καθαιρεῖσθαι τοὺς μετὰ τὴν χειροτονίαν γάμους συναλλάττοντας πρεσβυτέρους, διακόνους καὶ ὑποδιακόνους (Balsamon); Πλὴν τῷ παρόντι κανόνι ἀντίκειται ὁ ἕκτος κανὼν τῆς ἕκτης συνόδου ... καὶ κρατεῖ ὁ κανὼν ἐκεῖνος, καὶ οὗτος ἤργησεν (Aristène).

[49] Voir les références dans la n. 13.

ρελθόντων ἀγάμων κελεύομεν βουλομένους γαμεῖν ἀναγνώστας καὶ ψάλτας μόνους. (Innuptis autem qui sunt ad clerum provecti praecipimus, ut si voluerint, uxores accipiant sed lectores cantoresque tantummodo: VIII.47, 26). La présomption donc est en faveur de l'empêchement, ce qui le rend applicable aussi à cet ordre, de position toujours instable entre les ordres majeurs et les ordres mineurs, qu'est le sous-diaconat. Quant à l'ordre des diaconesses — dont le caractère en tant qu'ordre véritable est de moins en moins contesté aujourd'hui[50] — il existe déjà le canon 44 de saint Basile; destiné, en premier lieu, aux "diaconesses qui ont commis la fornication avec des païens", il généralise dans les mots de conclusion: "Pour nous, nous ne tolérons plus que le corps de la diaconesse, corps consacré à Dieu, serve aux plaisirs charnels" Ἡμεῖς δὲ τῆς διακόνου τὸ σῶμα, ὡς καθιερωμένον, οὐκέτι ἐπιτρέπομεν ἐν χρήσει εἶναι σαρκικῇ. Nous avons vu qu'on a voulu étendre cette notion de "corps consacré" même aux épouses des prêtres, et d'en créer pour elles un empêchement de (re)mariage après leur veuvage; on a invoqué aussi des arguments puisés dans le cas des diaconesses.[51]

C'est sous cette forme que la prohibition a été introduite dans la législation justinienne. Serait-ce là tout simplement une confirmation des dispositions du droit canonique par le droit séculier? Pas du tout. Nous avons plus d'une fois parlé d'un "empêchement" de mariage pour les membres du clergé. C'est une expression impropre voire conventionnelle, qui ne faisait, comme on le fait souvent, que projeter une notion ultérieure sur une époque antérieure, avant la lettre et avant le fait. En effet, on sait que, contrairement à ce qui devait se produire à l'avenir et particulièrement depuis le X^e siècle, le droit matrimonial étant encore

[50] Sur le caractère de l'ordre des diaconesses voir, entre une assez large bibliographie: E. Théodorou, *Ἡ χειροτονία ἢ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν*, Athènes 1954; R. Gryson, *Le ministère des femmes*, Gembloux 1972; C. Vagaggini, "L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina", OCP, 40 (1974), 145-189; A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Rome 1982. A propos des Constitutions Apostoliques: Metzger, II, 55-56.

[51] Balsamon: Οἴομαι δὲ ἀπὸ τοῦ κανόνος τούτου καλῶς ἵνα κωλυθῶσι δευτερογαμεῖν καὶ αἱ τῶν ἱερέων γυναῖκες ... αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες τῶν ἱερέων, ἓν σῶμα καὶ μία σὰρξ ἱερατικὴ διὰ τῆς μετὰ τῶν ἱερέων συναφείας χρηματίσασαι κἀντεῦθεν οἷον ἱερωθεῖσαι, οὐ βεβηλωθήσονται διὰ τῆς δευτερογαμίας. Ἀλλ' οὐδὲ τὴν τοῦ τελευτήσαντος ἱερέως ὁμόζυγον δευτερογαμῆσαι παραχωροῦσι, πάντως διὰ τὴν ταυτότητα τῶν σωμάτων αὐτῶν, καθὼς τὰ περὶ τούτου παρίσταται ἐκ τοῦ ... μδ΄ κανόνος τοῦ ἁγίου Βασιλείου λέγοντος περὶ τὸ τέλος· Ἡμεῖς οὖν τῆς διακόνου τὸ σῶμα ὡς καθιερωμένης οὐκέτι ἐπιτρέπομεν ἐν χρήσει εἶναι σαρκικῇ. — Voir les références, *supra*, n. 38 et 39.



pour l'Église, tout comme pour l'état à plus forte raison, du droit civil pur et simple, les conditions, les empêchements et les cas de dissolution de mariage relevaient exclusivement du droit séculier. Il serait donc impossible d'introduire de nouveaux empêchements matrimoniaux, de nouvelles nullités ou de nouvelles causes de dissolution de mariage par la voie canonique; ce que le droit canonique pouvait faire, au moins jusqu'à notre Quinisexte, c'était de déclarer tel ou tel mariage illicite ou prohibé du point de vue ecclésiastique, et d'en former un délit canonique soumis à des peines canoniques — dont, dans notre cas, la déposition d'un clerc. Le mariage lui-même, s'il n'était pas empêché par le droit civil, n'en serait pas moins valide: le droit canonique ne pouvait pas encore déclarer sa nullité. Ce qu'il pouvait faire, et qu'il faisait le cas échéant, c'était d'imposer, sous peine canonique aussi, au délinquant de faire dissoudre, toujours selon la forme du droit civil, son mariage canoniquement illicite, à savoir, pratiquement, de répudier son époux. C'est aussi le cas des canons que nous avons vus jusqu'ici: le prêtre ne peut pas être littéralement "empêché" de contracter mariage, le mariage est même valide, seulement celui-ci doit être déposé.

Or, c'est la législation de Justinien qui a introduit pour la première fois dans les questions matrimoniales concernant le clergé cet aspect "civil" des prohibitions canoniques. Dans une constitution de l'an 530, maintenant dans le Cod. I.3.44 (45), Justinien remarque précisément que la seule sanction pour le mariage des membres du clergé, prohibé par les canons, était jusque là la sanction canonique; or, dit-il, "puisque nous voulons que les canons n'aient pas moins d'effet que les lois elles-mêmes" (une expression célèbre qui devait connaître, dans la législation et dans la littérature juridique, des transformations importantes de forme et de sémantique, selon le contexte légal et l'emploi désiré),[52] nous introduisons à ce propos un empêchement de droit civil aussi: Τῶν ἱερῶν κανόνων μηδὲ τοῖς θεοφιλεστάτοις πρεσβυτέροις μηδὲ τοῖς εὐλαβεστάτοις διακόνοις ἢ ὑποδιακόνοις γαμεῖν μετὰ τὴν τοιαύτην χειροτονίαν ἐφιέντων, ἀλλὰ μόνοις τοῖς εὐλαβεστάτοις ψάλταις τε καὶ ἀναγνώσταις τοῦτο συγχωρούντων [référence directe au canon apostolique 6], ὁρῶμεν τινὰς περιφρονοῦντας μὲν τῶν ἱερῶν κανόνων, παιδοποιουμένους δὲ ἔκ τινων γυναικῶν, αἷς ἁρμοσθῆναι κατὰ τὸν ἱερατικὸν θεσμὸν οὐ δύνανται. Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ ποινὴ

[52] A ce propos, voir l'article *ad hoc* de S. Troianos, "Θεσπίζομεν τοίνυν τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ... κανόνας", *Byzantina*, 13 (1985) = Mélanges J. Karayannopoulos, 1193-1200.

τοῦ πράγματος ἐν μόνῃ τῇ τῆς ἱερωσύνης ἧν ἐκπτώσει, τοὺς δὲ θείους κανόνας οὐκ ἔλαττον τῶν νόμων ἰσχύειν καὶ οἱ ἡμέτεροι βούλονται νόμοι, θεσπιζομεν κρατεῖν μὲν ἐπ᾽ αὐτοῖς τὰ τοῖς ἱεροῖς δοκοῦντα κανόσιν, ὡς ἂν εἰ καὶ τοῖς πολιτικοῖς ἐνεγέγραπτο νόμοις, καὶ πάντας αὐτοὺς τῆς τε ἱερωσύνης τῆς τε θείας λειτουργίας τῆς τε ἀξίας αὐτῆς ἣν ἔχουσι γυμνοῦσθαι· καθάπερ γὰρ τοῖς εὐαγέσι κανόσιν ἀπηγόρευται τὰ τοιαῦτα, οὕτω καὶ κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους τὸ πρᾶγμα κεκωλῦσθαι... Ὅπερ γὰρ οἱ ἱεροὶ κανόνες κωλύουσι, τοῦτο καὶ ἡμεῖς διὰ τῶν ἡμετέρων εἴργομεν νόμων — avec les sanctions civiles appropriées; les enfants nés de ces mariages désormais interdits sont regardés par la loi comme assimilés aux enfants provenant d'un mariage incestueux ou néfaste, ils ont donc une place inférieure même à celle des enfants naturels, et sont frappés de toutes les exclusions prévues d'ordre social, familial, patrimonial et successoral: καὶ πρὸς τῇ εἰρημένῃ τῆς ἐκπτώσεως ποινῇ μηδὲ εἶναι γνησίους τοὺς ἐκ τῆς τοιαύτης ἀτόπου συνδιαφθορᾶς τεχθέντας ἢ τικτομένους, ἀλλὰ τῆς ἐκ τῶν τοιούτων σπερμάτων μετέχειν αἰσχύντης. Τοιούτους γὰρ αὐτοὺς τίθεμεν, ὁποίους οἱ νόμοι τοὺς ἐξ ἰγκέστων ἢ νεφαρίων τεχθέντας γάμων διορίζουσιν, ὥστε μηδὲ φυσικοὺς ἢ νόθους νοεῖσθαι, ἀλλὰ πανταχόθεν ἀπηγορευμένους καὶ διαδοχῆς γονέων ἀναξίους, οὐδὲ δωρεὰν λαμβάνειν παρ᾽ αὐτῶν δυναμένους οὔτε αὐτοὺς οὔτε τὰς τούτων μητέρας ... (suit l'énumération d'autres interdictions analogues). C'est sans doute là un effort d'éliminer radicalement le phénomène, accompagné peut-être d'une considération théorique: tout enfant naturel pourrait, en principe, avoir l'espoir de sa légitimation par un mariage subséquent — ici, comme dans le cas du des rapports incestueux, un mariage entre les parents semble impossible. En effet, il ne semble pas que dans l'esprit du législateur civil existe la possibilité d'un "remariage" du prêtre déposé, considéré désormais comme laïc, avec son épouse "illégitime"; dans l'esprit des canonistes byzantins non plus, et à plus forte raison: ils ont toujours cru que l'empêchement de mariage créé par l'ordination est perpétuel et se maintient même après une déposition du clerc — sans que cela s'attache nécessairement à une notion concrète de caractère indélébile du sacerdoce, ce qui, pour l'Église d'Orient, demeure toujours un *théologoumenon*.[53] En effet,

[53] Voir, par exemple, l'attitude absolument négative de Balsamon vis-à-vis de la possibilité de mariage des membres du clergé, même après leur déposition (à propos encore du canon 44 de saint Basile): ... κἂν καθαιρεθῇ, οὐ παραχωρεῖ ὁπωσδήποτέ τινι συνάπτεσθαι ... κατὰ τὸν καθόλου κανόνα τὸν λέγοντα· τὸ ἱερὸν μιαρὸν οὐ γίνεται. Σημείωσαι ταῦτα διὰ τοὺς μετασχηματιζομένους κληρικούς τε καὶ μοναχούς, ναὶ μέντοι



les commentateurs byzantins, surtout Zonaras et Balsamon, ont explicitement rejeté, avec une indignation injustifiée, semble-t-il, pour notre mentalité, cette possibilité de "remariage" du prêtre déposé avec son "épouse", ce qui équivaudrait, disent-ils, à déclarer: ἐπεὶ τῆς ἀξίας ἤδη ἐκπέπτωκα, κἂν ἀπολαύσω τῆς ἡδονῆς, καὶ ἔστω μοι ἡ γυνή, μεθ᾽ ἧς ἥμαρτον, εἰς συμβίωσιν γαμικήν. Zonaras ajoute des raisons éducatives et préventives: τοῦτο γὰρ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ λυσιτελὲς ἀνακοπτομένων καὶ τῶν λοιπῶν ἐκ τοῦ τοιαῦτα τολμᾶν.[54] Zhishman voyait là une application de la dernière disposition du canon 26 du Quinisexte: "Il est évident que le mariage illicite sera dissous et que l'homme n'aura plus aucun rapport avec cette femme, à cause de laquelle il fut suspens du ministère sacré".[55]

En réalité le canon 26, qui dans sa première partie ne fait que reproduire le canon 27 de saint Basile, n'a rien à faire avec l'"illicité" du mariage des prêtres après leur ordination et la possibilité de le "renouveler" licitement une fois qu'ils sont déposés. Dans le canon il ne s'agit que du cas éventuel d'un prêtre qui se soit "engagé à *son insu* dans un mariage illicite", qui garde donc, en vertu du canon 27 de saint Basile, son sacerdoce et "sa place dans le sanctuaire", mais qui se trouve suspens (à perpétuité). Le mariage illicite étant dissous, le prêtre ne pourrait plus entretenir des rapports avec son ex-épouse, et, comme il reste dans la prêtrise, ne pourrait pas non plus contracter mariage avec une autre femme; avec

καὶ μοναχὰς καὶ ἀσκητρίας, καὶ θέλοντας νομίμοις γυναιξὶν ἢ καὶ ἀνδράσι συνάπτεσθαι ... ἀλλὰ κἂν παραιτήσωνται τὴν ἱερωσύνην, κωλυθήσονται τὰ ἅπαξ ἱερωθέντα σώματα αὐτῶν δευτέροις γάμοις βεβηλῶσαι (Rhallès-Potlès, IV, 193). C'était aussi la pratique post-byzantine, sauf application de l'économie: voir des exemples pris dans la jurisprudence du patriarcat œcuménique dans les notes supplémentaires de l'édition grecque de l'ouvrage de Zhishman par Apostolopoulos [*supra*, n. 38], II, 193-202 n. 14. Dans la pratique courante d'aujourd'hui le mariage des clercs déposés est ordinairement permis: voir A. Christophilopoulos [n. 1], 153, 222. En revanche, pour les moines l'empêchement canonique de mariage est considéré, au moins théoriquement, comme perpétuel, vu qu'en principe il n'existe pas de possibilité canonique de destitution d'un moine de cette qualité: Christophilopoulos, 153-154, 226.

[54] Commentaires de Zonaras et de Balsamon sur le canon 6 de saint Basile: Rhallès-Potlès, IV, 108-109. Les mêmes raisons préventives chez Balsamon, dans son commentaire sur le canon 44 de saint Basile; le prêtre ne doit pas avoir l'option de renoncer au sacerdoce pour contracter un second mariage: οὐ παραχωρηθήσονται διὰ τὴν σαρκικὴν ἐπιθυμίαν παραιτήσασθαι τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν καὶ τὴν εἰς Θεὸν ἐπαγγελίαν ἀθετῆσαι καὶ τῇ σαρκικῇ ἐπιθυμία δουλεῦσαι· ἀλλὰ κἂν παραιτήσωνται τὴν ἱερωσύνην, κωλυθήσονται τὰ ἅπαξ ἱερωθέντα σώματα αὐτῶν δευτέροις γάμοις βεβηλῶσαι (Rhallès-Potlès, IV, 193; voir les citations de cet endroit dans la note précédente et dans la n. 60).

[55] Zhishman-Apostolopoulos, II, 211 (cf. 100-110, 204-213).

son ex-épouse non plus, à plus forte raison: même s'il préférait être déposé du sacerdoce, même si un mariage du prêtre déposé était permis, celui-ci ne pourrait jamais se remarier avec son ex-épouse, précisément à cause de cet empêchement, de cette "illicité" auparavant ignorée, qui avait provoqué la dissolution de leur mariage. Les grands commentateurs byzantins, Zonaras et Balsamon, y ont bien vu, au premier chef, un mariage prohibé par le droit civil, particulièrement un mariage prohibé à cause d'un empêchement de parenté (ici: une parenté ignorée): συγγενεῖ τυχὸν οἰκείᾳ μιγέντα ὡς ἀγνοήσαντα τὴν συγγένειαν ου τὸν ἐν ἀγνοίᾳ μετὰ προσγενοῦς αὐτοῦ νομίμως συναφθέντα καὶ μετὰ τοῦτο ἱερωθέντα, disent-ils. C'était, sans aucun doute, le sens aussi du canon 27 de saint Basile qui est la source du canon 26 du Quinisexte. Le mariage donc "serait dissous" (à savoir, censé nul) par la loi civile même: δι᾽ ἀρχοντικῆς ἐξουσίας λυθήσεται, au dire des commentateurs, que le prêtre reste dans la prêtrise ou non — et naturellement non renouvelable. C'est Aristène qui, dans son commentaire aux deux canons, ceux de saint Basile et du Quinisexte, y a introduit un autre aspect: à son avis, il y serait question de ces "illicités" introduites d'assez bonne heure à propos du mariage des clercs, à savoir l'interdiction de promotion aux ordres d'un homme marié avec une veuve ou une divorcée, à plus forte raison avec une comédienne ou une courtisane (*cum unica et virgine*).[56] Même à l'encontre du contexte historique et littéraire des deux canons, leur application dans ce dernier cas aussi pourrait être valide et même utile: en effet, il est bien possible qu'un homme soit marié avec une veuve ou une ancienne comédienne sans en avoir connaissance, puis entré dans les ordres. Mais là on doit faire la distinction: le mariage étant un mariage licite au temps de sa célébration, que la condition de la femme fût connue à l'époux ou non, il n'est pas du tout question de nullité imposée par l'ordre public. Il va de soi que le prêtre ayant contracté ce mariage à son insu, s'il voulait rester dans sa prêtrise, mais suspens, en vertu du canon 26 du Quinisexte, devrait faire dissoudre son mariage par la voie civile (son ignorance de la condition de son épouse au temps de la célébration du mariage et sa propre qualité présente de prêtre en étant, sans doute, de bonnes raisons). Mais il ne saurait être obligé de le faire: seulement il serait déposé, comme d'ailleurs s'il avait contracté son mariage avec la veuve ou la co-

[56] Les textes des commentaires byzantins sur le canon 26 du Quinisexte: Rhallès-Potlès, II, 362-364. Cf. les commentaires sur le canon 27 de saint Basile: *ibid.*, IV, 161-164.



médienne en connaissance de cause; or, ce mariage licitement contracté avant son ordination resterait, dans l'un ou l'autre cas, tout à fait légitime. On n'a pas fait explicitement cette distinction. Qui plus est, la disposition finale du canon 26, rapprochée, comme nous allons voir, de la disposition analogue du canon 3 à propos d'un homme marié avec une veuve, puis entré dans les ordres, a conduit, paraît-il, à la formation, chez certains canonistes, d'une idée fantaisiste de nullité "automatique" et même rétroactive de tout mariage, même parfaitement licite au temps de sa célébration, par le seul fait que ce mariage ait conduit à la déposition de l'époux d'une qualité sacerdotale ultérieurement acquise.

Il nous paraît assez curieux que la constitution de 530 ne fait pas mention explicite de nullité du mariage lui-même. On pourrait proposer des explications diverses, par exemple la difficulté, peut-être institutionnelle, de prononcer la nullité du mariage d'un citoyen romain, pour des raisons qui n'auraient rien à faire avec le *conubium* ou avec les empêchements de mariage du droit civil classique. Ce serait trop dire. Peut-être la disposition que les enfants nés de ce mariage sont assimilés aux enfants nés de mariages incestueux ou néfastes était-elle censée suffisante pour caractériser ce mariage aussi et pour déterminer son sort (cf. les expressions utilisées à ce propos: ἐκ τῆς τοιαύτης ἀτόπου συνδιαφθορᾶς, τῆς ἐκ τῶν τοιούτων σπερμάτων αἰσχύνης); ou bien c'est tout simplement que dans la pensée juridique romaine et byzantine la violation d'un empêchement matrimonial quelconque était censée entraîner d'elle-même la nullité du mariage, sans disposition spéciale.[57]

Trois constitutions ultérieures de Justinien, les Novelles 6 c.5 (a.535), 22 c.42 (a.536) et 123 c.14 (a.546) ne font pratiquement que répéter que l'ecclésiastique qui contracte mariage est soumis à la déposition, sans mentionner des sanctions civiles, à l'exception d'une phrase curieuse de la Novelle 123: ἐκβαλέσθω τοῦ κλήρου καὶ τῇ βουλῇ τῆς πόλεως, ἐν ᾗ κληρικὸς ἦν, μετὰ τῶν ἰδίων πραγμάτων παραδιδόσθω.

[57] Cf., par exemple R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, I, Paris 1947, 281 [§209: Nullité de mariage]: "Sauf en ce qui concerne le délai de viduité, l'inobservation de l'un quelconque de ces empêchements entraîne la nullité absolue du mariage: il n'y a pas de nullités relatives comme en droit moderne".

LE MARIAGE APRÈS L'ORDINATION: LE CANON 6 DU QUINISEXTE ET SES IMPLICATIONS CONTEMPORAINES

La législation canonique du Quinisexte n'a fait que reprendre le statut canonique déjà en vigueur: la disposition fondamentale est celle du canon 6: le mariage est défendu aux sous-diacres, aux diacres et aux prêtres, sous peine de déposition. Le mariage avant l'ordination est permis (une faute de rédaction qui semble dire qu'on peut se marier avant n'importe quelle de ces trois "ordinations" est négligeable: il est clair que l'empêchement se produit avec la première des trois, à savoir avec la χειροθεσία sous-diaconale[58]). Pas de référence au sort du mariage contracté en violation de cet empêchement: c'est toujours un sujet considéré comme relevant du droit civil.

De toute façon, depuis la promulgation de la Novelle 89 de Léon VI l'Église est le seul pouvoir autorisé à administrer le mariage; elle a donc désormais un contrôle préventif efficace sur l'application de cet empêchement.

Pour tenter une digression vers le droit civil contemporain, le cas de la Grèce peut servir d'exemple typique de législation d'un pays orthodoxe. Or, on sait que dans l'État grec moderne, le Code Civil avait établi un droit de conditions et d'empêchements de mariage parfaitement conforme au droit canonique orthodoxe, donc au droit du Quinisexte. Ce n'était pas exactement à cause d'une disposition célèbre figurant dans toutes les rédactions de la Constitution hellénique, laquelle, selon une certaine interprétation, sanctionnerait constitutionnellement le corpus entier du droit canonique orthodoxe; c'était plutôt pour de simples raisons de bon sens élémentaire. En effet, en respectant la pratique introduite à Byzance par la Novelle 89 de Léon VI, la seule pratique appliquée aussi pendant toute la période de la domination ottomane et dans l'État grec moderne dès sa création, le Code Civil Grec (art. 1367) reconnaissait comme seule forme possible et même comme élément constitutif du mariage la bénédiction nuptiale (ou, pour les non-chrétiens, un rite religieux analogue). Cela impliquait inévitablement un droit de conditions et d'empêchements matrimoniaux conforme au droit de l'Église orthodoxe, puisque celle-ci était non seulement reconnue, mais

[58] Εἰ δὲ βούλοιτό τις τῶν εἰς κλῆρον προερχομένων γάμου νόμῳ συνάπτεσθαι γυναικὶ, πρὸ τῆς τοῦ ὑποδιακόνου ἢ διακόνου ἢ πρεσβυτέρου χειροτονίας τοῦτο πραττέτω. Autant que je sache, l'Église d'Orient n'a jamais connu de sauts de degrés lorsqu'elle confère les ordres.



aussi appelée par le droit civil comme la seule autorité habilitée à administrer le mariage pour la quasi-totalité des cas. L'empêchement de mariage pour les membres du clergé orthodoxe (pour les moines et les moniales orthodoxes aussi) figurait donc dans le Code Civil Grec (art. 1364) en tant qu'empêchement de droit civil aussi; d'ailleurs, l'Église, seule autorité à administrer le mariage, comme nous avons vu, avait, même auparavant, le contrôle effectif de l'application de cet empêchement. Le statut civil que l'empêchement a explicitement reçu dans le Code Civil Grec pourrait peut-être renforcer son application, son caractère dirimant aussi, éventuellement contre des violations arbitraires de la part même d'organes de l'Église, mais en même temps rendait désormais problématique toute possibilité pour l'Église d'exercer l'*économie* dans des cas pareils, même si elle en avait l'intention. Quant à l'étendue de l'empêchement dans sa forme civile, on a toujours interprété le terme "membres du clergé" (κληρικοί), dans les textes législatifs grecs modernes, comme se référant aux trois ordres du sacerdoce sacramentel (diaconat, prêtrise, épiscopat); on en exclut donc le sous-diaconat, malgré la norme canonique. Mais la distinction était sans aucune valeur réelle: on sait, en effet, que dans la pratique grecque contemporaine on ne confère ordinairement le sous-diaconat que le jour même de l'ordination diaconale, à la fin de l'*orthros* (= matines + laudes) et juste avant le commencement de la liturgie eucharistique. Lorsque, en 1982, on a introduit, pour la première fois en Grèce, la possibilité d'un mariage civil, on a tout simplement rendu possible un droit civil de conditions et d'empêchements de mariage s'écartant du droit canonique; en effet ces modifications ont été introduites l'année suivante (1983), sans aucune contestation sérieuse de leur constitutionnalité. Dorénavant, l'empêchement de mariage des membres du clergé et des moines orthodoxes ne figure plus parmi les empêchements du droit civil grec et garde seulement son statut canonique. D'ailleurs, la loi de 1983, tout en introduisant la possibilité d'un mariage civil, a aussi explicitement renvoyé, quant aux conditions du mariage religieux, au droit propre de chaque Église ou communauté religieuse, qui sont par là autorisées à le faire appliquer à leurs fidèles — avec une réserve générale d'ordre public et pourvu que les dispositions minimales du droit civil soient sauvegardées. Le mariage civil légalement contracté par certains prêtres a naturellement entraîné leur déposition.

Or, on sait bien que cet empêchement est aujourd'hui encore un des problèmes les plus graves du droit canonique oriental, les plus "sympathi-

ques" aussi et les plus prêts, paraît-il, à résoudre malgré les difficultés. Il s'agit surtout des prêtres qui vivent dans le veuvage:[59] d'hommes qui avaient choisi, avec l'état ecclésiastique, la vie conjugale, peut-être au détriment d'autres prétentions raisonnables, et qui en ont été privés sans que cela fût leur faute. Mais le problème canonique délicat est que, précisément dans ce cas qui est le plus "sympathique", à côté de l'empêchement du mariage des membres du clergé, se produit un autre aussi: celui de leur "digamie", selon le terme byzantin.[60] Si un homme qui s'est marié deux fois ne peut pas entrer dans les ordres, si un homme marié à une femme mariée deux fois est aussi empêché d'entrer au clergé, comment permettre les secondes noces à un prêtre?

## LE PRÉCEPTE "CUM UNICA ET VIRGINE" DANS LA TRADITION ORIENTALE

En effet, ce mépris ou discrédit ecclésiastique pour les secondes noces, présent dans toute l'histoire du droit canonique, — pas de raison d'en donner ici des exemples — a de bonne heure exclu du clergé les personnes ayant contracté deux mariages ou ayant contracté mariage avec

[59] Sur le débat à propos de ce sujet, particulièrement vif autrefois surtout au sein des Églises slaves, voir la documentation et la bibliographie (jusqu'à la fin de la première décennie de notre siècle) présentées par Apostolopoulos dans sa note supplémentaire à l'ouvrage de Zhishman, II, 202- 204 n. 14. La possibilité d'un second mariage des clercs fut aussi l'une des innovations introduites, puis en grande partie abandonnées, par le groupe schismatique des *Obnovlentsy*: L'Huillier, 297 n. 103. Dans l'Église grecque il existe de rares cas où l'économie a été exercée pour permettre le second mariage d'un prêtre: un exemple est donné par Christophilopoulos, 103 n. 10. — Il se peut que cette question délicate soit parmi celles à traiter par le futur "Grand Concile" de l'Église orthodoxe.

[60] Balsamon lui-même, lorsqu'il repousse la possibilité de mariage d'un prêtre, même après sa déposition, a surtout en vue le cas d'un *second mariage*; voir le passage déjà cité dans les n. 53 et 54: Οἱ δὲ ἱερεῖς ἅπαξ τὴν δευτερογαμίαν ἀποθέμενοι διὰ τοῦ ἱερωθῆναι καὶ τοῦτο αὐτὸ εἰς Θεὸν ἐπαγγειλάμενοι, οὐ παραχωρηθήσονται διὰ τὴν σαρκικὴν ἐπιθυμίαν παραιτήσασθαι τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν καὶ τὴν εἰς Θεὸν ἐπαγγελίαν ἀθετῆσαι καὶ τῇ σαρκικῇ ἐπιθυμίᾳ δουλεῦσαι· ἀλλὰ κἂν παραιτήσωνται τὴν ἱερωσύνην, κωλυθήσονται τὰ ἅπαξ ἱερωθέντα σώματα αὐτῶν δευτέροις γάμοις βεβηλῶσαι. — Il est vrai que, littéralement, Balsamon parle d'une renonciation (παραιτήσασθαι) au sacerdoce, non pas d'une déposition proprement dite: même dans la doctrine canonique contemporaine, la renonciation arbitraire au sacerdoce n'a pas *ipso facto* pour conséquence la perte de la qualité cléricale, donc la possibilité de contracter mariage (canoniquement valide); mais la renonciation au sacerdoce ordinairement entraîne la déposition: Christophilopoulos, 151-152, 222. A l'époque de Balsamon la distinction était sans effet quant à notre sujet, puisque le mariage était censé prohibé même après la déposition: κἂν καθαιρεθῇ (*supra*, n. 53).



une veuve ou une femme divorcée / répudiée (tout comme ceux qui aient contracté mariage avec une courtisane, une esclave ou une actrice). En partant des préceptes pauliniens que le veuvage est l'état préférable, quoique les secondes noces soient permises (I Cor 7.40; I Tim 5.11s.), qui plus est des épîtres pastorales qui insistent que le responsable ecclésiastique de la communauté, tout comme le diacre, soit devenu "le mari d'une seule femme" (I Tim 3.2, 12; Tite 1.6), toute la tradition canonique a considéré que, les secondes noces étant permises seulement par condescendance à la faiblesse humaine, on ne peut pas choisir comme prêtres des hommes qui se seraient déjà exposés à cette faiblesse, ou qui auraient eu une "complicité" en se mariant avec une femme déjà mariée une autre fois auparavant: canon 12 de saint Basile (Τοὺς διγάμους παντελῶς ὁ κανὼν τῆς ὑπηρεσίας ἀπέκλεισε), canons apostoliques 17 et 18 (Ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα ... οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ. Ὁ χήραν λαμβάνων ἢ ἐκβεβλημένην ...) Constitutions Apostoliques VI.17, 1-4 (μονογάμους καθίστασθαι ... texte cité *supra*); interdiction répétée dans les Novelles 6 c.5, 22 c.42, 123 c.12 et 137 c.2. C'est le précepte dit paulinien *cum unica et virgine*, qui en réalité a son origine à Lév. 21. 13-15 (à propos du grand prêtre): "Il prendra pour épouse une femme encore vierge. La veuve, la femme répudiée ou profanée par la prostitution, il ne les prendra pas pour épouses; c'est seulement une vierge d'entre les siens qu'il prendra pour épouse: il ne profanera point sa descendance, car c'est moi, Yahvé, qui l'ai sanctifiée". On sait que le canon 7 de Néocésarée défendait au prêtre de participer même au banquet offert à l'occasion de secondes noces.[61] Nous avons vu que la tradition canonique occidentale se trouvait en conformité parfaite avec sa sœur orientale sur ce point.

## UNE RÉGLEMENTATION TRANSITOIRE: LE CANON 3 DU QUINISEXTE

Les dispositions du canon 3 du Quinisexte qui portent sur ces deux sujets apparentés sont, peut-être, plus intéressantes pour l'historien des conciles que pour le juriste ou le canoniste, à cause de leur caractère

[61] On connaît bien la célèbre remarque personnelle de Zonaras à ce canon, où il déplore avec amertume l'abandon complet de considérations pareilles à son époque: Ἀλλὰ ταῦτα ἐν γράμμασιν· ἡμῖν δὲ καὶ πατριάρχης ὤφθη καὶ μητροπολῖται διάφοροι συνεστιώμενοι δευτερογαμήσαντι βασιλεῖ (Rhallès-Potlès, III, 80) — une information précieuse aussi pour la datation du commentaire de Zonaras.

transitoire et circonstanciel:[62] à la demande de l'empereur qui voulait concilier la recherche de l'acribie canonique, représentée, nous dit-on, par la sainte Église Romaine, et celle de la "philanthropie" et de la condescendance, représentée par le siège de Constantinople, on introduit les arrangements suivants quant à ces deux sujets, en prenant comme point de départ ce 15 janvier de l'an 6199 (une date qui a, comme tout le monde le sait, une importance primordiale pour la datation du concile lui-même[63]). Or, les prêtres, diacres et sous-diacres qui se sont trouvés, à cette date, mariés en secondes noces sont déposés. Ceux qui, avant cette date, s'étaient séparés de leurs secondes épouses ou dont les secondes épouses étaient déjà mortes gardent leur sacerdoce et leur place dans le clergé, mais sont suspens à perpétuité. Ceux qui s'étaient mariés en premières noces mais avec une veuve, gardent leur sacerdoce et, après une période plus ou moins courte de suspens, la faculté d'exercer leur ministère; mais leur promotion aux ordres suivants est exclue. Προδήλως διαλυθέντος αὐτοῖς τοῦ ἀθέσμου συνοικεσίου, "le mariage illicite étant évidemment dissous": on peut comprendre qu'ici encore le concile ne proclame pas la sanction civile qu'est la dissolution (donc la nullité) du mariage; la seule chose qu'il peut faire, et qu'il fait précisément, est de faire de la dissolution du mariage (divorce ou répudiation) une condition, qui s'impose d'ailleurs par elle-même, pour que le mari reste dans le clergé: "pourvu que le mariage illicite [à savoir, le mariage inconciliable avec la qualité sacerdotale] soit dissous". Autrement, on aurait affaire à un mariage parfaitement licite, contracté entre une veuve et un laïc non-marié, qui deviendrait "illicite" et par conséquent "nul" *post factum* du fait que le mari a choisi l'état ecclésiastique.

Nul doute que les commentateurs byzantins, dans cette chasse aux empêchements et aux nullités de mariage à laquelle ils se sont livrés depuis le XI<sup>e</sup> siècle ("en jouant avec la vie des autres", παίζοντες εἰς

[62] C'était aussi l'attitude des canonistes byzantins vis-à-vis de ce canon: Τὰ μὲν τοῦ τρίτου κανόνος τούτου, ὡς καιρικὰ καὶ ἐπὶ τοῖς τότε δι' οἰκονομίαν ὁρισθέντα, οὐ μέντοι γε καὶ ἐπὶ τοῖς ἑξῆς κρατεῖν ὀφείλοντα, εἰάθησαν (Zonaras); Ὁ παρὼν κανὼν περὶ προλαβόντων τινῶν θεσμοθετεῖ, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐγράφη τι εἰς ἑρμηνείαν αὐτοῦ (Balsamon). En revanche, le commentaire qu'avait consacré à ce canon Aristène est assez long pour ses goûts; c'est probablement qu'Aristène travaille sur le texte de la *Synopsis* des canons attribuée à Étienne d'Éphèse et Syméon le Logothète, où le caractère transitoire du canon 3 n'est pas du tout clair. Voir les textes: Rhallès-Potlès, II, 314-315.

[63] A ce propos, voir, en dernier lieu, l'exposé de Ohme [n. 1]. Auparavant: Menevissoglou, 280-283; Joannou, I. 1, 98.



ἀλλοτρίους βίους, selon le mot cruel, que nous avons déjà cité, d'Eustathe Rhomaios, le plus éminent magistrat byzantin que nous connaissions), n'en aient fait tout de même une cause de nullité avec effet rétroactif. Nous avons vu le cas analogue dans l'interprétation byzantine du canon 26 du Quinisexte et de sa disposition finale, de teneur semblable voire pratiquement identique: "Il est évident que le mariage illicite sera dissous et que l'homme n'aura plus aucun rapport avec cette femme, à cause de laquelle il fut suspens du ministère sacré". Nous n'y reviendrons plus.

Assez paradoxalement la même solution bénigne est aussi appliquée aux ecclésiastiques qui se sont mariés après leur ordination, jusqu'à cette même date du 15 janvier: ils gardent leur sacerdoce et, après un bref délai de suspens, la faculté d'exercer leur sacerdoce, pourvu que leur mariage, cette fois vraiment "illicite", soit dissous; l'accès aux ordres suivants leur est aussi interdit.

Après ce 15 janvier, l'acribie doit être respectée: déposition pour tous les cas mentionnés.

Le traitement assez indulgent réservé par ce canon, d'application, c'est vrai, transitoire, au prêtre qui s'est marié après son ordination paraît, au moins à nos yeux, quelque peu curieux: à notre sens son délit serait plus grave que, par exemple, celui d'un homme marié en secondes noces qui serait entré dans les ordres: pourtant au cas du prêtre marié après l'ordination on applique la peine la moins sévère entre celles qui sont prévues par le canon 3. On pourrait bien penser à des raisons d'utilité concrète voire personnelle; mais c'est peut-être seulement la sympathie humaine envers cette situation vraiment difficile qui a fait aussi, comme nous l'avons vu, de ce problème une préoccupation importante des canonistes orientaux de nos jours (bien qu'il ne s'agisse pas exactement ou nécessairement ici de ce cas plus sympathique du prêtre déjà marié qui s'est réduit au veuvage: ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς μετὰ τὴν χειροτονίαν γάμῳ ἑνὶ παρανόμως προσομιλήσαντας). Un traitement analogue leur sera réservé dans les Novelles de Léon VI. On pourrait bien penser, ici encore, à des raisons de nécessité ou d'utilité concrète ou personnelle. Mais ici nous avons des informations supplémentaires. Dans la Novelle 3 Léon confirme le statut canonique: "Que, suivant la norme ecclésiastique ceux qui seront reçus dans les ordres doivent ou bien s'engager pour la vie au célibat, ou bien, s'ils le veulent, se marier avant que l'on procède à l'ordination". Pourquoi cette confirmation? Car, dit-il, "la coutume actuellement en vigueur permet à ceux qui ont l'intention de s'engager

dans la vie conjugale de recevoir les ordres et elle leur accorde ensuite un délai de deux ans pour accomplir leur dessein".[64] Or, dans la Novelle 79 Léon lui-même "repousse la manière de voir" trop sévère "de l'ancien législateur" qui ne tient pas compte de la faiblesse humaine et de la tyrannie du péché (οἷα πολλὰ τὰ ἀνθρώπινα πταίσματα, ἡ τύραννος ἁμαρτία); il déclare donc que les prêtres, diacres et sous-diacres qui se seraient mariés après l'ordination ne seront pas déposés, mais ils resteront dans les rangs du clergé: la seule peine à leur infliger serait l' ὑποχώρησις τῆς τάξεως ἐφ' ἧ πρὸ τοῦ γάμου ἐγνωρίζοντο.[65] Suspens, dégradation à un ordre inférieur ou bien seulement interdiction d'accès à un ordre supérieur? Pas un seul mot sur le sort du mariage. Ce traitement indulgent pourrait bien être dû à la coutume mentionnée dans la Novelle 3 et à la nécessité de régler les situations réelles que cette coutume aurait créées. En tout cas cette réglementation n'a pas eu de suite et elle ne nous occupera pas davantage.

### À PROPOS DU MARIAGE DES MOINES: LE CANON 44 DU QUINISEXTE

Reste à dire un mot sur le canon 44 concernant le mariage contracté ou la fornication commise par un moine. Les canons 19 et 60 de saint Basile en constituent le précédent législatif par excellence, où il est question de la violation des vœux de virginité par des moines ou des religieuses, mais sans référence spécifique au cas de mariage. Comme le simple moine n'est pas un membre du clergé et qu'une déposition ou dégradation voire destitution de la qualité de moine n'est pas canoniquement concevable, le canon ne saurait lui infliger que la peine prévue pour les laïques qui ont commis la fornication, à savoir une peine d'excommunication, ce u'il fait. Comme d'habitude, le canon ne s'occupe pas du sort civil du mariage. On sait d'ailleurs qu'on a dû avoir recours à une combinaison assez sophistiquée de normes juridiques pour établir, en droit séculier byzantin, la nullité du mariage d'un moine. En tout cas, son assimilation à une fornication par le canon 44 du Quinisexte est un indice de l'idée qu'en avait le concile.

---

[64] Édition Noailles-Dain, 18-21 = Zepos, I, 59.

[65] *Ibid.*, 270-273 = 148.

Heinz Ohme

# Die sogenannten "antirömischen Kanones" des Concilium Quinisextum (692) — Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche

1. Der historische Konflikt um das Concilium Quinisextum, das Kaiser Justinian II. im Jahre 691/2 zur Beseitigung des vom V. und VI. ökumenischen Konzil hinterlassenen kanonischen Defizits nach Konstantinopel einberufen hatte,[1] ist bislang stets aus dessen Kanones erklärt worden, die zusammen mit der bischöflichen Subskriptionsliste und der Rede der Konzilsväter an den Kaiser, dem sog. Logos Prosphonetikos, die Konzilsakten bilden.[2] Die 102 Kanones bilden das eigentliche Werk des Konzils. Kaum ein Bereich des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens wird von ihnen nicht berührt, und so nötigen sie allein schon durch ihre Fülle und ihren umfassenden Charakter auch dem heutigen Leser Respekt ab. Kein anderes Konzil der ersten Jahrhunderte hat in solchem Umfang kanonisches Recht gesetzt. Die Bestimmungen des Quinisextums bilden in gewisser Weise den Abschluß des kanonischen Rechtes der Alten Kirche und sind bis heute

---

[1] Aus diesen Grunddaten ergibt sich die übliche — und auch im folgenden verwendete — Nomenklatur: Trullanum, Konzil im Trullos, Quinisextum, Penthekte.

[2] J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1759ff., XI 921-1006; Logos Prosphonetikos: 928-936; Kanones: 936-988; Subskriptionsliste: 988-1005. Bei K. Rhalles - M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. I-VI, Athen 1852-1859, II 295-554, im weiteren = Rhalles-Potles) Logos Prosph. und die Kanones mit den entsprechenden Kommentaren von Zonaras, Balsamon und Aristenos. Für den Logos Prosph. und die Kanones steht die von P.-P. Joannou besorgte kritische Ausgabe zur Verfügung (Discipline Generale Antique (IIe-IXe s.), t. I,1 *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata (Roma) 1962, 101-241 (im weiteren = CCO). Eine kritische Ausgabe der Subskriptionsliste liegt jetzt vor bei: H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), Berlin-New York 1990, 145-170 (im weiteren = H. Ohme, *Quinisextum*). Wir haben von diesem Konzil also nur Konzilsakten im engeren Sinne und keine Konzilsprotokolle. Vgl. hierzu: H. Ohme, "Das Concilium Quinisextum. Neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil", OCP 58 (1992) 367-400 ( im weiteren: H. Ohme, OCP 58).

integraler Bestandteil des orthodoxen Kirchenrechtes.[3] Darüberhinaus ist ihre besondere historische Bedeutung allseits anerkannt, weil sie "eine der vorzüglichsten Quellen für den Zustand der Kirche und des christlichen Volkes insbesondere im 7. Jahrhundert"[4] sind. Umso erstaunlicher ist es, daß erst jetzt neuere kirchenrechtliche und historische Analysen dieses kanonischen Materials in Angriff genommen werden,[5] die über die klassischen Kommentare der griechischen Kanonisten des 12. Jahrhunderts Zonaras, Aristenos und Balsamon[6] und die stark kontroverstheologisch ausgerichteten lateinischen Kommentierungen von Chr. Lupus[7] und J. S. Assemani[8] hinausgehen. Auch die Untersuchungen von J. B. Pitra[9] füllten diese Lücke nicht. Das hinderte nicht, daß gleichzeitig sehr umfassende Urteile über die Kanones gefällt werden.[10]

2. Der *Liber Pontificalis*[11] berichtet nun in den Viten der Päpste Sergius I. (687-701), Iohannes VII. (705-707), Constantinus I. (708-715) und Gregorius II. (715-731)[12] von den drei Versuchen Justinians II., eine Rezeption der Kanones von 692 beim römischen Stuhl

[3] Vgl. z.B.: I. Karmiris, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας I*, Athen ²1960, 225-235, der außerdem 24 Kanones des Trullanums besonders hervorhebt und ihnen "dogmatisch-symbolischen" Charakter zuweist.

[4] H. G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980, 63.

[5] Die Untersuchungen von J. J. Myers (*The Trullan Controversy. Implications for the Status of the Orthodox Churches in Roman Catholic Canon Law.* (Canon Law Studies 491) Diss. Cath. Univers. of America 1977) und R. M. T. Cholij ("Married Clergy and Ecclesiastical Continence in Light of the Council in Trullo (691)", AHC 19 (1987) 71-230.241-299) können diesen Anspruch wohl kaum erheben. Vgl. jetzt aber die Beiträge des Symposions zum 1300. Jubiläum des Quinisextum vom 17.-21.10.1992 in Istanbul, AHC 24 (1992).

[6] Rhalles-Potles II, 301-554; PG 137 u. 138.

[7] *Synodorum Generalium ac provincialium decreta et canones*, Louvain 1665, Bd.II 860-1069.

[8] *Bibliotheca Iuris Orientalis Canonici et Civilis* V, Rom 1766, 98-348.

[9] *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Rom 1868, II, 76-99 ("Annotationes").

[10] Vgl. dazu: H. Ohme, OCP 58, 368f. Zu den Kanones als Ganzes, ihrer inneren Anordnung und dem historischen Hintergrund ihrer Entstehung vgl.: H. Ohme, *Quinisextum* 35-39.

[11] Ed. L. Duchesne, 3 Bde., Paris (1886) 1955.

[12] Ed. L. Duchesne I, a.a.O., 371-376; 385f.; 389-393; 396.



durchzusetzen. Dabei wird erklärt, daß einige des Kanones des Konzils sich nicht in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Brauch befänden.[13] Welche "Capitula" damit aber gemeint waren, bleibt im Papstbuch offen. Die Diskussion zu dieser Frage und die Auflistung der in Frage kommenden Kanones nimmt deshalb in der einschlägigen Literatur breiten Raum ein.

Ohne Zweifel am ausführlichsten wurden alle Einwände, die sich für römisch-katholische Theologen mit der Zeit ansammelten, von J. S. Assemani dargestellt.[14] Schon vor ihm hatte M. Le Quien unter dem Pseudonym St. de Altimura[15] besonders die cc.13, 55, und 2 bemängelt, und Chr. Lupus[16] das gesamte kanonische Werk des Quinisextums kommentiert. Die Diskussion wurde im Anschluß an Assemanis Analysen von J. B. Pitra im Jahre 1868 wieder aufgenommen.[17] Er stellte dabei besonders die cc. 1, 2, 36, 13 und 30, 55 und 67 und 82 heraus. J. Hergenröther[18] nahm vor allem an can. 13 und dann an der gesamten Zölibatsordnung des Trullanums Anstoß, im weiteren an den cc. 1, 2, 36, 55, 67, 82. C.-J. Hefele war mit der Benennung bestimmter Kanones eher zurückhaltend und führte nur die cc. 2, 13, 30 und 67 an.[19] Umso entschiedener war dafür — auch unter Berufung auf J. Langen[20] — das Urteil von F. Görres.[21] Er beanstandete die cc. 1, 3, 13, 30, 36, 55 und 82. St. Sakač[22] reduzierte die grundsätzlichen römischen Einwände auf die cc. 2, 13, 36 und 55. Von G. Fritz wurden

[13] "pro eo quod quaedam capitula extra ritum ecclesiasticum fuerant in eis adnexa.": a.a.O., 373, 1.

[14] *Bibliotheca Iuris Orientalis Canonici et Civilis*, a.a.O. Anm. 8, bes. Bd.I 408-445 "Animadversiones in nonnullos Canones Trullanos"; Bd.V 98-348 "Animadversiones in Canones Trullanos".

[15] *Panoplia contra Schisma Graecorum*, Paris 1718, 124-127.

[16] *Synodorum Generalium ac Provincialium decreta et canones*, a.a.O. Anm. 7, Bd.II 860-1069.

[17] in seinen "Annotationes ad Trullanum Concilium" (Monumenta, a.a.O., Anm. 9; II 76-99).

[18] Photius, *Patriarch von Konstantinopel I*, Regensburg 1867, 217 ff.

[19] *Conciliengeschichte* III, Freiburg i.Br. 1873, 331, 332, 334f., 339.

[20] *Geschichte der römischen Kirche*, 4 Bde., Bonn 1881-1893, Bd.II 590 f., 595-600.

[21] "Justinian II. und das römische Papsttum", BZ 17 (1908) 432-454. 441-445.

[22] "Qua ratione patriarchis Constantinopolitanis faventibus canonibus synodi Trullanae antiromanis auctoritas parta et aucta sit", *Acta IV Conventus Velehradensis*, Olmouc 1925, 81-84.

1937[23] dieselben Kanones genannt, freilich noch cc. 28, 57 und 82 hinzugefügt. V. Laurent[24] schließlich findet zwölf nicht näher bezeichnete Kanones "contraires aux usages et aux droits de l'Église Romaine", nennt dann aber sechs Kanones, die "une offense directe au Magistère Suprême" darstellen. Es sind dies die cc. 13, 36, 55, 67, 82 und 1.

Die Beurteilung, die nun im einzelnen den inkriminierten Bestimmungen zugewiesen wird, hängt nicht unbeträchtlich vom kirchengeschichtlichen Standort und historischen Blickwinkel des jeweiligen Verfassers ab. Das Spektrum reicht von "Zusammenstoß mit römischen Konzeptionen"[25] über "canones antiromani"[26] bis zu "entschieden romfeindlich",[27] "eine förmliche Kriegserklärung"[28] und "eine direkte Beleidigung des obersten Lehramtes".[29] Man wird bei dieser Diskussion wohl neu unterscheiden müssen zwischen dem, was später als romfeindlich empfunden und gedeutet worden ist, und dem, was im Jahre 692 und in den folgenden Jahrzehnten so verstanden wurde oder gemeint war.

Der griechische Kanonist H. S. Alivisatos[30] hat schließlich im Jahre 1939 in einer Untersuchung über die Kanones 13, 30 und 50 betont, daß Rom von den seinen Bräuchen entgegenstehenden Kanones sowieso dispensiert war und gerade die genannten Kanones mit großem Respekt vor den römischen Lokaltraditionen allein die Existenz von diesbezüglichen Unterschieden erwähnend zur Sprache brächten.[31]

3. Ohne eine eingehende rechtsgeschichtliche Analyse der o.g. Kanones nun im einzelnen vornehmen zu wollen, soll doch im folgenden

---

[23] "Quinisexte (concile) ou in Trullo", DThC XIII 1581-1597.1594.

[24] "L'oeuvre canonique du Concile in Trullo (691-692). Source primaire du droit de l'église orientale", REB 23 (1965) 7-41 (im weiteren: V. Laurent, "L'oeuvre"), 32 f.

[25] G. Fritz, a.a.O., Anm. 23, 1594.

[26] St. Sakač, a.a.O., Anm. 22, 81.

[27] F. Görres, a.a.O., Anm. 21, 444.

[28] J. Langen, a.a.O., Anm. 20, Bd.II 590.

[29] So: V. Laurent, a.a.O., Anm. 24, 32, noch 1965 über ein Konzil des 7.Jh.s!

[30] Zu seinem letztlich gescheiterten Ansatz einer Revision des orthodoxen kanonischen Rechtes vgl. jetzt auch: H. Ohme, "Zur Diskussion um das kanonische Recht in der neueren orthodoxen Theologie", *Kerygma und Dogma* 37 (1991) 227-256.

[31] "Les canons 13, 30 et 50 du Trullanum", *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini* (= Studi Bizantini e Neoellenici V), Rom 1939, 581-585: "avec beaucoup de respect et un tact parfait, il a seulement mentionné l'existence de ces différences" (585).



verdeutlicht werden, was an manchen von ihnen in der Perspektive des römischen Stuhls als anstößig empfunden werden mochte.

Zuerst sind hier die beiden Kanones zu nennen, die eine *explizite Kritik* an römischen Bräuchen und Sitten vornehmen. Es ist die in Rom wie ein Kanon (ἐν τάξει κανόνος)[32] praktizierte Ordnung, von verheirateten Ordinanden bei der Ordination ein Zölibatsversprechen zu fordern, gegen die can. 13 unter Berufung auf can. 5 der Apostel, die göttliche Ordnung der Ehe (Mt 19,6; Hebr 13,4) und die apostolische Weisung (1 Kor 7,27) die östliche Praxis stellt und die, die solches fordern, mit Absetzung bedroht sowie die, die sich danach richten, mit Exkommunikation und schließlicher Absetzung. Unter Berufung auf die Kanones von Carthago (can. 33) wird allerdings von Subdiakonen, Diakonen und Presbytern Enthaltsamkeit bei der Vorbereitung und Ausübung der Sakramentsverwaltung verlangt. Jenseits der Frage, welche Praxis hier in Kontinuität zur apostolischen Tradition steht, war die Formulierung und Präsentierung dieser kirchenrechtlichen Bestimmung wegen ihrer ausdrücklichen Korrektur eines römischen Brauches wohl kaum geeignet, dort den Eindruck zu erwecken, hier würden zwei gleichberechtigte Lokaltraditionen der ecclesia catholica nebeneinandergestellt und die östliche Praxis für Rom ohne verpflichtenden Charakter nur so eben erwähnt, wie dies Alivisatos meinte.[33]

Im weiteren ist es der can. 55, der über die stadtrömische Tradition des Samstagfastens in der Tessarakoste ausdrücklich urteilt, daß sie sich im Gegensatz zum überlieferten Brauch befinde (παρὰ τὴν παραδοθεῖσαν ἐκκλησιαστικὴν ἀκολουθίαν).[34] Die römische Kirche wird dabei weiter aufgefordert, den wörtlich zitierten can. 64 der Apostel zu halten und die römische Praxis mit Absetzung bzw. Exkommunikation bedroht. Es erstaunt schon, hierin keinerlei polemische Tendenz erblicken zu wollen, vielmehr vollkommenes Taktgefühl, ja "un esprit de finesse et de sagesse juridique", mit dem die römische Kirche um Einhaltung des 'Apostolischen Kanons' gebeten werde.[35]

---

[32] CCO 140,5.

[33] So: H.S. Alivisatos, a.a.O., Anm. 31, 582f.: "pas du tout hostile à Rome"; "le concile constate tout simplement l'existence d'une telle tradition locale de l'église de Rome ... sans la considérer comme une hérésie"; "elle n'avait aucune obligation de l'appliquer".

[34] CCO 192,14 ff.

[35] So: Alivisatos, Les canons 13, 30 et 50..., a.a.O., Anm. 31, 558.

Derselbe Kanon fordert nun mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die Einhaltung des can. 64 der Apostel. Dies leitet zu einer größeren Gruppe von Bestimmungen über, die eher implizit, vielleicht sogar unbeabsichtigt, abendländische Empfindlichkeiten berührten, jedenfalls wenig Fingerspritzengefühl und Weisheit spüren ließen.

Da ist der für die Geschichte des Kirchenrechtes so bedeutende can. 2, der die Kanones der ökumenischen Konzilien, der Lokalsynoden und der Väter erstmals zusammenfaßt und autorisiert. Aber es werden eben neben Serdika (Sardica)[36] und Karthago keine weiteren abendländischen Lokalsynoden berücksichtigt. Die kanonische Tradition der römischen Kirche, die gallischen, spanischen kirchenrechtlichen Sammlungen und päpstlichen Dekretalen geraten hier eben überhaupt nicht in den Blick.[37] Die Apostolischen Konstitutionen werden weiterhin kritisiert, die 85 'Apostolischen Kanones' jedoch bestätigt.[38] Von diesen wiederum hatten allein die ersten fünfzig in der lateinischen Übersetzung des Dionysius Exiguus († 550) im Westen Rechtsgültigkeit erlangt.[39] Wußte man dies im Osten vielleicht gar nicht? Ging man ganz selbstverständlich davon aus, daß alle 85 Kanones auch im Abendland galten und forderte deshalb so undiplomatisch die Einhaltung von can. 64 ein?

Diese Haltung hatte jedenfalls Weiterungen. Sie betreffen z.B. den Kanon der Hl. Schrift. Denn der letzte jener 'Apostolischen Kanones'[40] fixierte diesen in nicht unbeträchtlich vom abendländischen Brauch abweichender Art und Weise. Zum Alten Testament[41] werden die 3 Makkabäerbücher und Jesus Sirach als protokanonisch gerechnet, zum Neuen Testament die beiden Clemens-Briefe, während die Offenbarung

[36] Immerhin bedeutete die Aufnahme der Kanones von Serdika auch eine Bestätigung von dessen can. 5, der den Bischof von Rom als Appellationsinstanz herausstellt (P.-P. Joannou, *Discipline Generale Antique (IIe-IXe s.)*, t. I,2 *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata (Roma) 1962, 164 f.). Dies spricht jedenfalls nicht für eine übermäßige Konfrontationsbereitschaft gegenüber dem römischen Stuhl.

[37] Zu *diessen* Quellen vgl. z.B.: J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'église en occident du IIe au VIIe siècle*, Paris 1985.

[38] Joannou, *Discipline Generale Antique*, t. I,2, a.a.O., 8-53.

[39] Vgl.: Art. "Kirchenordnung", LThK VI 238 ff. (J. Quasten). Die Kanones 51-85 gerieten unter Papst Hormisdas (514-523) auf die Liste "De Libris non recipiendis", vgl.: L. Bréhier, in: Fliche-Martin, *Histoire de l'Église* V, o.O. 1947, 475.

[40] can. 85, vgl.: Joannou, t. I,2, a.a.O., 51 ff.

[41] Vgl.: M. Jugie, "Le canon de l'Ancien Testament dans l'Église byzantine", EO 10 (1907) 129-135.



des Johannes fehlt. Immerhin bestätigt can. 2 auch die Kanones Athanasius' d.Gr. und damit dessen 39. Osterfestbrief, der die Offenbarung mit aufzählt. Damit blieb die Kanonfrage der Hl. Schrift im Osten im Grunde genommen an dieser Stelle offen.[42]

Es mag allerdings auch mit der doch anderen Gewichtung der Apokalypse im Osten zusammenhängen, wenn der can. 82 des Quinisextums schließlich die Darstellung Christi in der Gestalt des Lammes untersagt. Ob dahinter allerdings eine bewußt antirömische Absicht stand, darf zumindest als zweifelhaft gelten, auch wenn es hier verschiedene Deutungsversuche in diese Richtung gibt.[43] So berichtet der *Liber Pontificalis*, daß Papst Sergius (687-701) den Gesang des 'Agnus Dei' während der Brotbrechung beim Hl. Abendmahl eingeführt habe.[44] L. Duchesne meinte, darin eine Protesthandlung gegen den can. 82 zu erblicken zu dürfen.[45] Mir scheint diese Verbindung nicht zwingend zu sein, denn auch can. 82 bezeichnet Christus natürlich weiterhin als Gotteslamm. Nicht übersehen werden darf hier, daß der *Liber Pontificalis* diesen Zusammenhang jedenfalls nicht herstellt! Weiterhin war eine Notiz des Papstbuches über Restaurierungsarbeiten an der Peterskirche unter Sergius[46] für H. Grisar[47] Anlaß, eine Verbindung zu can. 82 herzustellen. Grisar zog den Codex von Farfa (s.XI) aus dem Eton College heran, der eine Frontalansicht der Peterskirche mit einer Darstellung des Lammes und der Szene von Offb 5,6 zeigt. Es handele sich dabei um ein Mosaik aus der Zeit Leos' I., "aber mit einer merkwürdigen und historisch sehr bedeutsamen Zuthat". Während auf dem Mosaik ursprünglich die vier Tiergestalten um Christus herum dargestellt waren, sei nun "an die Stelle Christi, oder vielmehr an einem höheren Platz ... das Agnus Dei getreten".[48] Grisar wollte diese Darstel-

[42] Vgl.: RGG$^3$ III 1119, Art. Kanon II. (L. Vischer).

[43] Siehe dazu: J. Vogt, "Der Streit um das Lamm. Das Trullanum und die Bieder", AHC 20 (1988) 135-149.

[44] *Liber Pontificalis* I, a.a.O., Anm. 11, 376, 3 f.

[45] "Il n'est pas défendu de voir, dans ce décret de Sergius, une protestation contre le canon 82", *Liber Pontificalis* I, a.a.O., 381 Anm. 42.

[46] "Hic musibum, quod ex parte in fronte atrii eiusdem basilicae fuerat dirutum, innovavit.": *Liber Pontificalis* I, a.a.O., Anm. 11, 375, 6 f.

[47] "Die alte Peterskirche zu Rom und ihre frühesten Ansichten", *Röm. Quartalschrift* 9 (1895) 237-298.

[48] A.a.O., 264.

lung Sergius I. zuweisen und als Protesthandlung interpretieren. Seine eigene Formulierung dafür ist freilich vielsagend: "Ich glaube, das Agnus Dei ist von Sergius I".[49] Es bleibt auch in diesem Fall festzuhalten, daß der *Liber Pontificalis* darüber nichts berichtet. Schließlich hat die undurchsichtige Haltung Papst Iohannes VII. (705-707) bei der Zurückweisung des kaiserlichen Kompromißangebotes[50] in Sachen Quinisextum nun in kunsthistorischem Zusammenhang eine lebhafte Debatte ausgelöst. Denn dieser Papst ließ die Basilica S. Maria Antiqua in Rom mit Fresken ausmalen,[51] die in ihrem zentralen Teil als Ausdruck seiner kirchenpolitischen Haltung interpretiert werden.[52] In der Tat ist dort in einer monumentalen Darstellung der Anbetung des Lammes aus Offb 7, 9-17 das Lamm durch den gekreuzigten Christus ersetzt. Es ist offensichtlich, daß hier can. 82 zur Wirkung gekommen ist, und es ist eine wichtige Ergänzung des Bildes, das der *Liber Pontificalis* zeichnet, daß derselbe Papst, der über das Quinisextum nicht verhandeln wollte, einen von dessen für Rom beschwerlichen Kanones[53] stillschweigend in die Praxis umsetzte. Dieser Kanon wird es also nicht gewesen sein, der für Iohannes das Konzil so unannehmbar machte. Vielmehr läßt sich zeigen, wie große Bedeutung can. 82 gerade auch für die römische Kirche im seit Beginn des 8. Jahrhunderts einsetzenden Kampf gegen den Ikonoklasmus hatte, war er doch das einzige Argument aus der synodalen Tradition der Kirche, auf das sich die Bilderfreunde berufen konnten und mit dem sich die Ikonoklasten

---

[49] Ebd. und 265: "Was liegt nun näher als die Annahme...".

[50] Hierzu vgl.: H. Ohme, *Quinisextum* 66-75.

[51] Basilicam itaque sanctae Dei genetricis qui Antiqua vocatur pictura decoravit...: *Liber Pontificalis* I, a.a.O., 385,6 f.

[52] Die grundlegende neuere Untersuchung dieser Fresken stammt von: P. J. Nordhagen, *The Frescoes of John VII in S. Maria Antiqua in Rome*, Roma 1968. Sie fand eine kritische Rezension von: B. Brenk in: BZ 64 (1971) 394 f. und eine modifizierende Aufnahme bei J. D. Breckenridge, "Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II", BZ 65 (1972) 364-374. J. M. Sansterre, "Jean VII (705-707), idéologie pontificale et réalisme politique", *Hommages à Ch. Delvoye*, hrsg. v. L. Hadermann-Misguich et G. Raepsaet, Brüssel 1982, 377-388, wollte dazwischen eine dritte Position beziehen. Siehe auch ders., "A propos de la signification politico-religieuse de certaines fresques de Jean VII à Ste-Marie-Antique", Byz 57 (1987) 434-440.

[53] Zur weiten Verbreitung des Lamm-Motives in der christlichen Kunst vor dem Quinisextum vgl.: Nordhagen, a.a.O., Anm. 52, 51.



auseinanderzusetzen hatten.[54] Die römische Kirche scheute sich in dieser Auseinandersetzung auch nicht, jenen Kanon als Kanon des VI. ökumenischen Konzils zu bezeichnen!

Abendländische Empfindlichkeiten in der Zölibatsfrage, die durch can. 13 bereits offen kritisierend angesprochen worden war, mochten nun noch verstärkt werden durch die herablassende Art, in der can. 30 eine Praxis von Priestern "in barbarischen Kirchen" (ἐν βαρβαρικαῖς ἐκκλησίαις) thematisiert, die unter Umgehung von can. 5 der Apostel mit ihren Ehefrauen Privatabmachungen trafen über gegenseitige Enthaltsamkeit. Diesen wird als Oikonomia-Regelung durch den Kanon auferlegt, gänzlich auf jede Beiwohnung zu verzichten "um ihres Kleinmuts und ihrer entfremdet und unfest gewordenen Gewohnheit willen".[55] Es ist wahrscheinlich, daß damit ursprünglich gar nicht die römische Kirche gemeint war, wie Alivisatos mit Recht betonte.[56] Immerhin sind auch die orthodoxen Kommentatoren des 12. Jahrhunderts nicht auf die Idee gekommen, diesen Kanon mit der römischen Praxis in Verbindung zu bringen. Balsamon zeigt sogar eine ziemliche Ratlosigkeit, worauf der Kanon sich eigentlich beziehe. Er habe verschiedene Bischöfe, die aus Rußland kamen, und den Metropoliten von "Alania" hierüber befragt, aber auch dort würden die Priester ihre Frauen weiter behalten, und das seien doch barbarische Länder![57] Dennoch scheint es durch die Formulierung auch nicht ausgeschlossen zu sein, daß man sich in Rom angesprochen fühlte, insbesondere wenn man die Bestätigung und Erneuerung der östlichen Praxis der Heirat von Klerikern vor der Ordination durch can. 6 mit in den Blick nimmt.

Weiterhin ist nun can. 67 zu nennen, der den Genuß von tierischem Blut unter Berufung auf die Hl. Schrift (Apg 15,29; 21,25) verbietet. Auch durch diesen Kanon wurde wiederum einer der von Rom nicht anerkannten 'Apostolischen Kanones' erneuert (can. 63) und die

---

[54] Vgl. hierzu: H. Ohme, *Quinisextum*, a.a.O., Anm. 2, 11.14-17.329ff. und: ders., "Das Quinisextum auf dem VII. ökumenischen Konzil", AHC 20 (1988) 326-344.

[55] διὰ τὴν τῆς γνώμης μικροψυχίαν καὶ τὸ τῶν ἠθῶν ἀπεξενωμένον καὶ ἀπεγὲς ἐνδεδώκαμεν: CCO 161, 15-17.

[56] *Alivisatos*, Les canons 13, 30 et 50..., a.a.O., Anm. 31, 584. Gemeint sind wahrscheinlich Kirchen außerhalb der Reichsgrenzen. Can. 39 bezeichnet jedenfalls die in Zypern die Herrschaft ausübenden Araber als "Barbaren".

[57] Rhalles-Potles II, a.a.O. Anm. 2, 369-371.370. Zu den Alanen vgl. G. Wirth, "Alanen", LMA I, 266f.

abendländische Freiheit in dieser Frage mit Exkommunikation bzw. Absetzung bedroht. Es ist bemerkenswert, daß der Blutgenuß von den Verfassern der trullanischen Kanones im weiteren als Feinschmeckerproblem behandelt wird,[58] die damit verbundene theologische Problematik der Freiheit vom alttestamentlichen Gesetz (Gal 2, 4.16) aber gar nicht in den Blick gerät.

Schließlich erneuert can. 1 die Anathematisierung von Papst Honorius (625-638) und stellt ihn in eine Reihe mit den Konstantinopeler monotheletischen Patriarchen Sergios, Pyrrhos, Paulos und Petros.[59] Dieser Kanon dürfte in Rom kaum Anstoß erregt haben, handelt es sich dabei doch nur um die Bestätigung des elf Jahre zuvor auf dem VI. ökumenischen Konzil mit ausdrücklicher Zustimmung Roms Beschlossenen.

Auch der trullanische can. 36 erneuert zwar nur ältere Bestimmungen, nämlich den can. 3 des II. ökumenischen Konzils (381) und den can. 28 von Chalkedon (451), und bestimmt, daß der Thron von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte genießen soll wie Alt-Rom und in der Rangfolge an zweiter Stelle stehe;[60] weiterhin wird dort erstmals kanonisch die Rangordnung der sog. Pentarchie fixiert.[61] Damit war nun allerdings die seit der Ablehnung von can. 28 des IV. Konzils durch Papst Leo I.[62] ungeklärte und brisante Frage nach dem Primat und dem kirchenpolitischen Rang und Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel[63] erneut gestellt worden. Aber die Frage wurde eben nicht nur neu gestellt, sondern ihre fertige Beantwortung einfach dem römischen Bischof zur Unterschrift vorgelegt. Es ist verständlich, daß dieser einer solchen Problemlösung wenig Sympathie entgegenzubringen vermochte, auch wenn der Kanon Konstantinopel klar den zweiten Rang zuwies.[64]

---

[58] διὰ τὴν λίχνον γαστέρα: CCO 205, 7 f.

[59] CCO 118, 16 ff.

[60] τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων τοῦ τῆς Πρεσβυτέρας Ῥώμης θρόνου: CCO 170, 10 ff.

[61] Zur Geschichte der Idee vgl: F. Dvornik, *Byzanz und der Römische Primat*, Stuttgart 1966, 84ff. und 115-121; I. B. Pheidas, Ἱστορικοκανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, Athen 1970; F. R. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie,* (Frankfurter Theologische Studien 42), Frankfurt/M., 1993.

[62] Ep. 115 ad Marcianum: ACO II, 4, 67f.; Jaffé, *Regesten* 490 und 491.

[63] Vgl.: H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München ²1977, 32 ff. (Lit.: 30).

[64] δεύτερον μετ᾽ ἐκεῖνον ὑπάρχοντα: CCO 170, 14 f.



Denn trotz allem blieb das Problem einer theologischen oder politischen Begründung des Primates ungeklärt, und der Kanon bot auch keine neue Begründung für seine Entscheidung an. Der römische Verdacht, daß hier eine politische Primatsbegründung durchgesetzt werden sollte, mochte verstärkt werden durch den sogleich folgenden can. 38, der in wörtlicher Aufnahme des zweiten Teils von can. 17 des Chalcedonense die Bestimmung erneuerte, derzufolge sich die kirchliche Stellung einer Stadt nach der zivilen zu richten habe. Der Kanon bezieht dies zwar auf kaiserliche Städtegründungen oder Wiedergründungen, aber die Applizierung auf das genannte Problemfeld schien auch nicht ausgeschlossen zu sein.

4. Auch wenn also der eine oder andere Kanon eine gewisse Aggressivität und Gereiztheit gegenüber der römischen Praxis spüren läßt, wird man dennoch kaum generell von einem antirömischen Charakter des kanonischen Werkes des Konzils im Trullos sprechen können. Besonders deutlich wird dies in den Formulierungen des can. 3. Dieser nennt nämlich für seine Bestimmungen, die die zweite Ehe bei Klerikern betreffen, zwei Gründe: 1. den Wunsch des Kaisers nach einem reinen, tadellosen und würdigen Klerus (καθαρούς, ἀμώμους, ἀξίους); und 2. die unterschiedliche Praxis im Abendland und im christlichen Osten. Während man nämlich in der "allerheiligsten Kirche der Römer" den "Kanon der Akribie" vorzöge, werde "im Jurisdiktionsbereich des Thrones dieser gottbehüteten Residenzstadt" dem Kanon der Menschenliebe und des Mitleides der Vorzug gegeben. Beide Tendenzen seien nunmehr jedoch auf zugleich väterliche und gottliebende Art und Weise zu einer Einheit verbunden worden.[65] Die nachfolgenden Bestimmungen setzen nun ein Datum, bis zu dem die Möglichkeit der Umkehr gegeben ist und ab dem unbußfertige Kleriker laisiert werden sollen. Weiterhin werden Regelungen getroffen für jene, deren unkanonische zweite Ehe bereits früher aufgelöst wurde bzw. nicht mehr bestand und für solche, die entweder nach der Ordination oder eine Witwe geheiratet hatten. Abschließend wird unter zitierender Bezugnahme auf die Kanones der Apostel 17 und 18 verwiesen, deren Bestimmungen wiederherzustellen seien.

---

[65] CCO 126, 1-6; ebd. 8-16: πρὸς τουτό τε τῶν τῆς Ῥωμαίων ἁγιωτάτης ἐκκλησίας τὸν τῆς ἀκριβείας τηρηθῆναι κανόνα προτιθεμένων, τῶν δὲ ὑπὸ τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως θρόνον τὸν τῆς φιλανθρωπίας καὶ συμπαθείας, εἰς ἓν ἀμφότερα μίξαντες πατρικῶς ὁμοῦ καὶ θεοφιλῶς.

Der can. 3 trifft demnach detaillierte "Übergangsbestimmungen" zum Thema der zweiten Ehe bei Klerikern mit dem Ziel, diese Praxis in Zukunft auszuschließen und den früheren kanonischen Zustand wiederherzustellen, durch den sie bereits untersagt war. Vorausgesetzt wird dabei eine über einen längeren Zeitraum zumindest geduldete kirchliche Praxis. Diese bisherige Praxis ist nun aber die des Ostens, genauer: die des Jurisdiktionsbereiches des Thrones der Kaiserstadt. Ihre Berechtigung wird mit dem seelsorgerlichen Prinzip der "Oikonomia"[66] begründet, hier als "Kanon der Menschenliebe und des Mitleides" bezeichnet. Dem gegenübergestellt wird die Praxis der "Akribie", die wiederherzustellen sei und die in der "allerheiligsten Kirche der Römer" stets gegolten habe.

Wir haben hier den Fall der Rücknahme einer ostkirchlichen, κατ' οἰκονομίαν gerechtfertigten Lebenspraxis zugunsten älterer Bestimmungen vorliegen, deren strikte Einhaltung durch die Westkirche für die gesamte ecclesia catholica als maßgeblich erklärt wird. Der Kanon ist also aus einem Geist formuliert, den man kaum als "romfeindlich" bezeichnen kann. Hätte ein antirömischer Affekt bei der Abfassung der Kanones des Quinisextums zugrundegelegen, wäre dieser Kanon m.E. so nicht vorstellbar. Es ist deshalb wohl eine Überzeichnung, in den trullanischen Kanones "infolge ihres exklusiven und intransigenten Charakters eine der Hauptursachen des Schismas mit Rom" zu sehen.[67]

[66] Zur Fülle der Literatur zu diesem Thema vgl.: Y. Congar, "Propos en vue d'une théologie de l'Économie dans la tradition latine", *Irénikon* 45 (1972), 179 Anm. 2; M. -M. Garijo-Guembe, "Bibliographia fundamental sobre el tema de la 'Economia'", *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 639-644.

[67] So: L. Bréhier, in: A. Fliche - V. Martin, *Histoire de l'Église* V, o.O. 1947, 474. Die Wortführer der griechischen Seite trugen allerdings in der Mitte des 11.Jh.s in ihren Polemiken zu dieser Einschätzung nicht wenig bei. So hatte Patriarch Michael Kerullarios in seiner Panoplia den can. 11 als Kanon des VI. ökumenischen Konzils gegen die Azyma ins Spiel gebracht (vgl. A. Michel, *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI.Jahrhunderts*, 2 Bde., Paderborn 1924. 1930, Bd.II 238, 12). Dasselbe tat dann Niketas Stethatos in seiner Dialexis; weiterhin argumentierte dieser mit cc. 55 und 52 gegen die abendländische Fastenpraxis und mit can. 13 gegen den Zölibatszwang indem er sie wörtlich zitierte und ihre Befolgung einklagte (a.a.O.: 333, 15ff.; 335, 14ff.; 337, 1ff.; 339, 20ff.). Zu allem Überfluß zog "der beherzte" Niketas aus der Einordnung der Kanones als Kanones des VI.Konzils den zwar logischen aber historisch falschen Schluß, das diese mit päpstlicher Autorität versehen und unter dem Vorsitz von Papst Agatho erlassen worden seien (οἱ ἐν τῇ ἕκτῃ συνόδῳ πατέρες συμφώνως οὕτω νομοθετοῦσι, προκαθεζομένου τῆς ἁγίας συνόδου Ἀγάθωνος Πάπα Ῥώμης..., a.a.O., 335, 14ff.). Am Quinisextum aber haben nicht einmal bevollmächtigte päpstliche Legaten teilgenommen, vgl. H. Ohme, *Quinisextum*, a.a.O., Anm. 2, 235-251.



Die Grundhaltung, die in der Formulierung des kanonischen Materials immer wieder durchbricht, ist vielmehr nicht primär antirömisch, sondern ein Selbstverständnis und eine Sicht des kirchlichen Lebens und seiner Einheitlichkeit, in der die byzantinisch-östliche Tradition in allen anderen zuvor genannten Bereichen nun doch letztlich als maßgebend für die gesamte Christenheit betrachtet wird.[68] Deutlich wird dies darin, daß aus derselben Haltung heraus auch gegen armenische Sitten und Gebräuche kanonisches Recht gesetzt wird.

Vier Kanones des Quinisextums wenden sich nämlich ausdrücklich gegen Bräuche, von denen gesagt wird, daß sie in Armenien (ἐν τῃ τῶν Ἀρμενίων χώρᾳ) praktiziert werden. Can. 32 verbietet, für die Eucharistie Wein ohne Wasser zu verwenden, das mysterion werde so unvollständig (ἀτελῶς). Can. 33 untersagt, den Priesternachwuchs nur aus Priesterfamilien zu nehmen und macht für das liturgische Mitwirken von Laien in Gottesdienst die niederen Weihestufen verbindlich. An Samstagen und Sonntagen der Tessarakoste wird das Essen von Eiern und Käse durch can. 56 verboten. Can. 99 schließlich wendet sich dagegen, im Altarraum Fleisch zu kochen und auf jüdische Weise zu verteilen.[69] Diese Kanones greifen nicht unbeträchtlich in die liturgische Praxis, die fromme Sitte und die kirchliche Ordnung der armenischen Kirche ein. Die ihnen zugrundeliegende Haltung wird in einem dieser Kanones — dem can. 56 — manifest, in welchem hinsichtlich der Fastenpraxis formuliert wird, daß in der Kirche Gottes überall in der Welt nur *eine* Ordnung zu gelten habe (Ἔδοξε τοίνυν καὶ τοῦτο, ὥστε τὴν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν μιᾷ κατακολουθοῦσαν τάξει τὴν νηστείαν ἐπιτελεῖν).[70]

Es geht demnach beim kanonischen Werk des Concilium Quinisextum nicht um einen antirömischen Grundzug, sondern eher um einen Bewußtseinsverlust dafür, daß die Unterschiedlichkeit kirchlicher Bräuche, Sitten und Ordnungen ein legitimer Ausdruck der Vielgestaltigkeit kirchlichen Lebens und so ein Reichtum sein kann.[71] Demge-

[68] So auch: V. Laurent, "L'oeuvre" 33.

[69] CCO 162, 166, 193, 235.

[70] CCO 193, 13-17.

[71] Es ist deshalb nicht ausreichend und unbefriedigend, wenn z.B. noch 1986 B.Th. Stavrides, *Ὁ συνοδικὸς θεσμὸς εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον*, Thessaloniki 1986, 369, die

genüber ist das Anliegen des Konzils stark durch ein Bemühen um Vereinheitlichung der kirchlichen Praxis bestimmt. Aus den Erfordernissen einer Neuordnung des kirchlichen Lebens in den Herausforderungen jener Zeit wird dieses Anliegen zwar nachvollziehbar, gleichzeitig aber ist es mit einem Ökumene-Begriff verbunden, der im Sinne von 'zum ganzen römischen Reich gehörig' oder 'zur Reichskirche als ganzer gehörig und sie vertretend'[72] zu verstehen ist. Dieser Ökumene-Begriff aber war für die Definition des "Ökumenischen" schon am Ende des 7. Jahrhunderts nicht mehr ausreichend und führte das Konzil auch verfahrenstechnisch in eine Sackgasse, sodaß es sich hinsichtlich der hinter ihm stehenden Konzilsidee als Vorläufer der ikonoklastischen Synode von Hiereia erweist.[73] Hinzu kommt, daß dieser geographisch-politische Ökumenebegriff selbst angesichts des Verlustes der römischen Provinzen auf dem Balkan, in Spanien und Afrika hinfällig geworden war. Allein Rom und Ravenna gehörten im Westen noch zum byzantinischen Reich. Man wird hierin auch einen Grund für die Nichtberücksichtigung der abendländischen kanonischen Traditionen in can. 2 zu sehen haben (s.o.). Es nimmt deshalb eigentlich nicht wunder, daß unmittelbar nach dem Quinisextum Kaiser Justinian II. sich auf einer Synode in Theodosiupolis gegenüber den Armeniern in den strittigen Fragen konzessionsbereit zeigte[74] und auch der Konflikt mit der römischen Kirche 711 in Nikomedien in beiderseitigem Einvernehmen beendet werden konnte.[75] So wird der historische Konflikt um das Trullanum nicht primär von dessen kanonischem Material her verständlich. Dieses rückt erst später — und auf Kosten des historischen Bewußtseins — in den Vordergrund der Auseinandersetzung. Im 7. und 8. Jahrhundert, wenn nicht noch länger, war hier auf beiden Seiten

umstrittenen Kanones nur als Indiz bestehender Unterschiede äußerer Art (ἐξωτερικοῦ χαρακτῆρος) zwischen Ost und West bezeichnet und das theologische Problem damit verharmlost. Er nennt die Kanones 2, 13, 36, 65 (wohl ein Druckfehler für can. 55), 67 und 82.

[72] Vgl.: W. A. Visser't Hooft, "Das Wort "ökumenisch" — seine Geschichte und Verwendung", R. Rouse – S. C. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung. 1517-1948*, 2 Bde., Göttingen 1958, II 434 ff.

[73] Vgl. hierzu: H. Ohme, "Zum Konzilsbegrif des Concilium Quinisextum", AHC 24 (1992) 112-126.

[74] Vgl. hierzu jetzt. M. van Esbroek, "Armenien und die Penthekté", AHC 24 (1992) 78-94.

[75] Vgl. hierzu: H. Ohme, *Quinisextum*, a.a.O., Anm. 2, 66-75.



Kompromißbereitschaft vorhanden, die sich auch in der Verwendung von can. 82 durch die römische Kirche im Kampf gegen den Ikonoklasmus niederschlug. Die Unterschriftsverweigerung aller römischen Päpste hinsichtlich der Subskriptionsliste des Quinisextums wird vielmehr verständlich aus der Anordnung der Bischöfe des Illyricum orientale in ihr und aus dem konziliaren Verfahren bzw. der hinter der Synode stehenden Idee eines ökumenischen Konzils.[76]

Das Anliegen der Vereinheitlichung scheint sich allerdings später wieder von seinem historischen Hintergrund gelöst zu haben und für manchen zu einem Axiom orthodoxer Ekklesiologie geworden zu sein. Deutlich wird dies noch heute in der kontrovers geführten Debatte um die Gegenwartsbedeutung des orthodoxen kanonischen Rechtes in der neueren orthodoxen Theologie.[77] 1300 Jahre nach dem Quinisextum stehen alle Kirchen gemeinsam vor Herausforderungen, die den Verwüstungen des moralischen, geistlichen und Glaubenslebens am Ende des 7. Jahrhunderts in keiner Weise nachstehen. Der dem Evangelium verpflichtete Geist der Ökumene unserer Zeit aber macht es erforderlich, jenem in den Kanones des Quinisextums fixierten Geist der Vereinheitlichung endgültig den historischen Abschied zu erteilen, weil letztlich an diesem Geist die Einheit der Kirche damals wie heute nur Schaden nehmen kann.

[76] Vgl. hierzu: H. Ohme, *Quinisextum*, a.a.O., Anm. 2, 73ff. 377-389; ders., OCP 58, 373ff.394ff; ders., *Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum*, a.a.O., Anm 73.

[77] Vgl. hierzu: s.o. Anm. 30.

Michel van Esbroeck, S.J.

# Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte

INDEX

## ABRÉVIATIONS DES OUVRAGES CITÉS PLUS D'UNE FOIS


AB = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles.

ACO 649 = R. Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum, series secunda, 1) Berlin 1984.

ACO 680 = R. Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, (Acta Conciliorum Oecumenicorum, series secunda, 1), Berlin 1990.

Akinian, *Dionesios* = *Ն. Ակինեան, «Դիոնեսիոս Աղեքսանդրացի թուղթ վասն ապաշխարութեան առ Մեհրուժան եպիսկոպոս Հայոց»*, *Handes Amsorya* 63 (1949) 59-78.

Bogharean, *Hay Groghner* = *Նորայր եպս. Պողարեան, Հայ Գրողներ*, Jérusalem 1971.

*Chronique anonyme* = B. Sargissean, *Անանուն Ժամանակագրութիւն*, Venise 1904.

*Chrysostome arménien. Isaïe* = *Երանելւոյն Յովհաննու Ոսկեբերանի մեկնութիւն Եսայեայ Մարգարէի*, Venise 1880.

Conybeare, *Scholia* = F. C. Conybeare, *The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter, ed. from the Oldest MSS. and englished*, Londres 1907.

Der Nersessian, *Etudes* = S. Der Nersessian, *Études byzantines et arméniennes. Byzantine and Armenian Studies*, t. 1, Louvain 1973 [recueil d'articles].

Esbroeck, *Penthektè* = M. van Esbroeck, "Armenien und die Penthektè", *Annuarium Historiae Conciliorum*, 24 (1992) 78-94.

*Florilège aphthartodocète* = Stéphane de Siounie, *Վասն անապականութեան մարմնոյն*, ed. G. Ter-Mkrttschean, Ararat 35 (1902) 368-400. Les lignes sont numérotées de 1 à 600.

*Florilège de Timothée* = K. Ter-Mekerttschian et E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig 1908.

Garitte, *Narratio* = G. Garitte, *La Narratio de rebus Armeniae*, Édition critique et commentaire, Louvain 1952 (CSCO 132).

Gero, *Leo III* = S. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973 (CSCO 346).

Grégoire de Nazianze, *Lettres* = Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, ed. P. Gallay, Paris 1974 (Sources Chrétiennes 208).

Jordan, *Irenaeusfragmente* = H. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke*, Leipzig 1913 (Texte u. Unters. 36, 3).

Hakobyan, *Kanonagirk'* = V. Hakobyan, *Կանոնագիրք Հայոց*, t. 2, Érivan 1971.

Laurent-Canard, *Arménie* = J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, Nouvelle édition mise à jour par M. Canard, Lisbonne 1980.

Lietzmann, *Apollinaris* = H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904.

*Livre des Lettres* = J. Izmireantz, *Գիրք Թղթոց*, Tiflis 1901.

Mahé, *Quadrivium* = J.-P. Mahé, "Quadrivium et cursus d'études au VII$^{e}$ siècle en Arménie et dans le monde byzantin d'après le «K'nnikon» d'Anania Širakac'i", *Travaux et Mémoires*,10 (1987) 159-206.

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*, Rome.

Ormanian, *Azgapatoum* = *Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան, Ազգապատում*, t. 1, Constantinople 1912.





Outtier, *Théodoret* = B. Outtier, "La version arménienne du commentaire des Psaumes de Théodoret", *Revue des Études Arméniennes*, NS 12 (1977) 169-180.

Outtier = B. Outtier, *«Ապողինարի մի բնագրի հայերէն թարգմանությունը եփրեմի անվան տակ»*, *Banber Matenadarani*, 12 (1977) 163-167.

PG = *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne.

Pusey VI = *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Epistolae tres oecumenicae, libri quinque contra Nestorium, XII Capitum explanatio, XII Capitum defensio utraque, Scholia de Incarnatione Domini*, ed. Philippus Edvardus Pusey, Oxford 1875.

Pusey VII = *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini de Recta Fide ad Imperatorem, de incarnatione unigeniti dialogus, de Recta Fide ad principessas, de Recta Fide ad Augustas, Quod unus sit Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem*, ed. Ph. Edvardus Pusey, Oxford 1877.

*Sceau de la Foi* = K. Ter-Mkrtč'ean, *Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ ս. հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթուղիկոսի համահաւաքեալ*, Etchmiadzine 1914.

Socrate arménien = *Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական Պատմութիւն*, ed. Mesrop Ter-Movsesean, Vagharshapat 1897.

Thomson, *Teaching* = *The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism*, translation and commentary by Robert W. Thomson, Cambridge, Massachusetts, 1970.

*Traité anonyme sur les Conciles* = Ms. Matenadaran 6617, fol. 150$^{v}$ -202$^{r}$.

Troianos, *Penthektè* = S. N. Troianos, *Ἡ Πενθέκτη οἰκουμενική σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικό τῆς ἔργο*, Athènes 1992.


## INTRODUCTION

Lors de la conférence sur le Concile Quinisexte qui s'est réunie à Istanbul,[1] nous avons décrit les raisons multiples pour lesquelles le discours du Catholicos Sahak III ne saurait précéder de beaucoup l'élaboration des 102 Canons au bas desquelles 211 évêques ont apposé leurs signatures en 692.

On nous permettra de rappeler ici la raison principale: le Canon 32 du Quinisexte, qui mentionne explicitement les Arméniens, cite un texte de Jean Chrysostome au sujet de la célébration eucharistique.[2] Le même texte est cité dans la *Lettre* de Sahak, à la fin du discours que nous présentons ici. Mais, alors que Sahak en tire comme conclusion qu'il ne faut pas ajouter de l'eau dans le vin avant la consécration, le canon du Quinisexte explique avec raison que le passage de Chrysostome vise les usages des Aquariens, qui ne célébraient qu'avec de l'eau. L'argument de Sahak

[1] Esbroeck, "Armenien und die Penthektè" dans *Annuarium Historiae Conciliorum*, 24 (1992) 78-94.

[2] Ci-dessous § 88 de la traduction de la *Lettre de Sahak*.

pour la célébration avec du vin non mêlé d'eau est par là clairement réfuté grâce à la même citation. Il en ressort deux évidences: d'une part, les rédacteurs des Canons ont connu le texte de Sahak, et de l'autre, Sahak n'a pas connu le canon 32, qui vide son argument de sa substance.

Par ailleurs, la *Narratio de rebus Armeniae* fait état d'une première rencontre de Sahak et de cinq évêques arméniens avec les Byzantins à Constantinople en 690, où un protocole d'union fut signé. Mais celle-ci fut suivie de discussions, συζητήσεις, qui entraînèrent les Arméniens à nouveau loin de l'orthodoxie grecque.[3] Le résultat de ces discussions ne peut guère être autre chose que le long discours de Sahak que nous traduisons intégralement ci-dessous.

Face à ce document réagissent quelques-uns des 102 Canons, comme la présente étude le montrera plus bas sur une base plus large. Ceux-ci ne devaient cependant pas clore les problèmes religieux. Pas plus qu'en Occident, en Orient les canons touchant les usages locaux n'ont eu une longue fortune. Mais à la différence de l'Occident, où divers canons pouvaient être considérés comme purement disciplinaires, ceux qui touchent l'Arménie sont certes, eux aussi, apparemment limités à des questions d'usages cultuels, mais ils ont avec le dogme un rapport extrêmement étroit, que la *Lettre* de Sahak met parfaitement en lumière. L'acceptation ou le refus de points disciplinaires impliquent dans cette zone une prise de position radicale à l'égard du Concile de Chalcédoine. Celle-ci a paru visiblement à Justinien II comme tout-à-fait secondaire vis-à-vis des nécessités de l'unité de l'empire byzantin. L'empereur réunit en effet un concile avec Sahak III à Théodosiopolis, dont nous avons encore le texte.[4] Ce document témoigne exactement des mêmes préoccupations théologiques et rituelles. Mais il se trouve très explicitement patronné par l'empereur Justinien II, ce qui, au vu du Quinisexte suscité par le même empereur, constitue évidemment un problème de politique religieuse. Comme nous l'indiquions déjà dans notre première étude,[5] il est plus que probable que l'éviction de Justinien II en 695, et la proclamation de Léonce comme empereur, est à mettre en rapport avec la réaction du patriarche Callinicos de Constantinople au vu de ce concile de Karin, qui

[3] Garitte, *Narratio*, p. 47, § 147. Le mot συζήτησις possède une signification péjorative empruntée à 1 *Cor.* 1, 20: cf. Cyrille d'Alexandrie, *In epistolam I ad Corinthios*, ed. Ph. E. Pusey, vol. III, Oxford 1872, p. 252-253.

[4] Hakobyan, *Kanonagirk'*, p. 244-257.

[5] Esbroeck, *Penthektè*, à la fin.



entérine comme sacré en Arménie, et au nom de l'empereur grec, tout ce qui avait été repoussé par quelques canons en 692.

Pareilles circonstances nous ont paru assez intéressantes pour joindre à la *Lettre de Sahak III*, non seulement la traduction intégrale des Canons du concile de Théodosiopolis, mais aussi quelques documents annexes, qui jettent une lumière parfois inattendue sur une zone de l'histoire byzantine où plus d'une fois la documentation byzantine n'est pas très abondante.

En premier lieu, la *Lettre de Sahak* elle-même est suivie d'un appendice, que l'édition de 1901 a imprimé à la suite de la *Lettre* comme si elle en faisait absolument partie. Cet appendice, aussi court soit-il, ne saurait avoir été immédiatement écrit après la doxologie qui clôt le discours. Elle en reprend les différents thèmes en une série de citations. Mais à la fin, elle se termine par l'adresse à un personnage de marque malheureusement anonyme. En outre elle porte, en annexe à la doctrine monophysite rigoureuse déjà présente dans la *Lettre* une conséquence de tendance iconoclaste modérée. En lisant ce texte, il est impossible de ne pas se poser la question de l'identité du personnage ainsi exhorté par le Catholicos; celui qui conviendrait le mieux est précisément Léon III dit l'Isaurien. De toute manière, l'annexe à la *Lettre* constitue par elle-même une démonstration de la continuité entre le monophysisme et l'iconoclasme: à ce titre seulement, elle est déjà singulièrement intéressante, même si le destinataire et l'auteur n'apparaissent pas à première vue facilement identifiables. On trouvera ci-dessous une étude plus poussée du contexte de cette petite annexe, lourde d'une histoire que plus d'un historien n'arrive pas à expliquer.

En second lieu, on trouvera la traduction intégrale des Canons de Théodosiopolis, dont l'existence souligne une politique impériale où précisément Léon III s'avère le véritable successeur de Justinien II.

En troisième lieu, on trouvera la traduction de deux lettres attribuées à Jean catholicos des Arméniens[6]: bien que la seconde lettre porte le nom de Jean Mandakouni, catholicos au Vème siècle, il ne fait guère de doute qu'il s'agit dans les deux cas de Jean d'Odzun ou Odznetsi (717-726). Le thème de ces lettres recourt à des explications typologiques de deux points sensibles dans les canons du Quinisexte: le pain sans levain et le vin sans eau pour l'Eucharistie, et dans la deuxième lettre, la discipline

[6] *Livre des Lettres*, p. 234-240.

du jeûne de Carême. Les solutions typologiques proposées sont clairement en continuité directe avec le rejet des Canons 32, 56 et 99 du Quinisexte.

Il n'est pas inutile de tracer un portrait du personnage central de la *Lettre* doctrinale. Le Catholicos Sahak III Dzoroporetsi a siégé de 678 à 703 environ.[7] Originaire d'Ark'ounashen dans le canton de Dzoropor, province du Gougark' juste au sud de la Géorgie, il a été le témoin des conflits les plus aigus entre Byzance et les Arabes. Au témoignage de Ghevond, juste après la mort d'Ashot Bagratouni en 690, Justinien II reconquit l'Arménie aux Arabes jusqu'à la montagne de l'Ararat, ce qui explique bien son désir de proclamer l'unité de la foi par une confirmation des conciles de 553 et 680. Etienne Asoghik nous montre Sahak conduit *comme prisonnier* à Constantinople, où avec cinq autres évêques arméniens, il signe l'union des Églises. Les Arabes revinrent bien vite avec 'Otmān ibn Walīd ibn 'Oqba, gouverneur de 691 à 693. Puis en 693, Muḥammed ibn Merwān, frère du Calife 'Abd-al-Mālik, était nommé gouverneur d'Arménie, bien qu'il semble n'être arrivé en Arménie qu'en 697 environ.[8] Dès 695, le Catholicos Sahak III était déporté à Damas. Après la résistance victorieuse de Sembat Bagratouni, les Princes arméniens firent appel à l'intercession de Sahak III auprès du Calife, décidé à tirer vengeance des revers subis. Sahak se mit en route de Damas à la rencontre du Calife, mais il mourut en voyage à Ḥarrān. D'après Ghevond, Mervān trouva le Catholicos déjà mort, tenant en sa main la lettre d'intercession. Édifié de l'attitude du pasteur pour son troupeau, il le loua et résolut de ne pas tirer vengeance. La même histoire est racontée par Jean V Draskhanakertetsi, qui toutefois attribue le même geste à 'Oqba.[9] Dans la suite, l'anecdote prit un tour franchement hagiographique, afin de cautionner la relique du bras de Sahak III auprès du Catholicos Grégoire d'Anavarze († 1318).[10] L'auteur de la *Lettre* qu'on va lire appartient nettement à l'hagiographie nationale arménienne.

La *Lettre* de Sahak figure en 90ème position dans le *Livre des Lettres*, recueil de 98 documents touchant l'Église arménienne, rassemblés dans

---

[7] Ormanian, *Azgapatoum*, col. 753-755.

[8] Garitte, *Narratio*, 350-354. Laurent-Canard, *Arménie*, p. 412-415.

[9] Ibid., p. 410-412. Ormanian, *Azgapatoum*, col. 784-785.

[10] Cl. Galano, *Conciliationis ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum et Doctorum testimoniis*, I, Rome 1650, p. 197.



un seul codex, aujourd'hui le numéro 431 de Bzommar.[11] Écrite en 1298-1299, cette collection, d'une richesse exceptionnelle, a été éditée intégralement par J. Izmireantz à Tiflis en 1901, au moment où le codex figurait encore comme numéro 1 de la bibliothèque des Antonins à Constantinople.[12] Ce codex, où plusieurs pièces sont uniques, a subi quelques dommages précisément dans le discours de Sahak III.[13] L'éditeur a laissé en pointillé les passages disparus. Heureusement, Léon Melikset-Bek, l'arménologue de Tiflis, trouva un second exemplaire du discours dans le codex aujourd'hui arménien 28 de l'Institut des Manuscrits de Tbilissi. Il a indiqué comment combler toutes les lacunes de l'édition de 1901, dans un article paru en 1961 à Jérusalem.[14] Il n'y a donc aujourd'hui aucun obstacle matériel à la traduction intégrale de la *Lettre*, mais cette circonstance explique que les nombreuses personnes qui se sont intéressées à ce texte, ne l'ont guère envisagé dans son ensemble.

Le premier qui tira parti de cette édition, et arracha au brouillard d'une histoire révolue une image vraiment renouvelée de l'histoire de l'Église arménienne, est Erwand Ter-Minassiantz: son ouvrage paru en 1904, ne consacre cependant que quatre pages à la *Lettre* de Sahak.[15] Il y constate qu'il ne peut guère s'agir que de Sahak III dans l'ensemble de la composition, et il traduit certains passages en allemand, et remarque le caractère fortement monothélite, quasi théopaschite du document. Il s'étonne de l'absence de toute référence positive à Julien d'Halicarnasse, non mentionné dans la *Lettre*, et remarque déjà avec beaucoup de justesse l'importance de Pierre le Foulon, dont le monophysisme continué par Philoxène de Mabbog, également cité dans la *Lettre*, se laisse mieux comprendre au vu de *saint* Julien d'Halicarnasse dans la lettre de Komitas vers 615.[16] Toutefois, la place lui a manqué, dans le cadre d'un ouvrage

---

[11] N. Akinian et H. Oskean, *Katalog der armenischen Handschriften in der Bibliothek des Klosters Bzommar*, Wien 1971, p. 21-26.

[12] *Livre des Lettres*, p. 413-480.

[13] Ibid., surtout p. 453-454.

[14] L. Melikset-Bek, *«Մի փոքր "Գիրք Թղթոց"ի թերի մասերի վերականգնման ուղղությամբ»*, *Sion*, 35 (1961) 46-49.

[15] E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13.Jahrhunderts. Nach der armenischen und syrischen Quellen bearbeitet.* (Texte u.Unters. 26, 4) Leipzig 1904, 136-141.

[16] Jordan, *Irenaeusfragmente*, p. 25.

de portée beaucoup plus générale, pour caractériser la *Lettre* au vu des 102 Canons de 692, et du concile de 680.

Les autres spécialistes qui se sont intéressés à ce document, sont des connaisseurs de la patristique en mal de citations plus rares. Trois chercheurs sont ici à mentionner: le premier est H. Jordan qui en 1913 a intégré dans sa recherche les deux citations d'Irénée dans le § 49 ci-dessous, en leur donnant les sigles 18 et 19. Le premier de ces fragments est identique au fragment arménien 8, dont il démontre l'authenticité probable,[17] et le second correspond à son fragment 7f, soit *Adversus Haereses* 5, 2, 1.[18] En 1949, N. Akinian s'est intéressé à deux autres fragments, cette fois de Denys d'Alexandrie, dans le § 59, auxquels il donne les numéros 8 et 9 dans sa série.[19] Enfin, Bernard Outtier, intrigué en premier lieu par les nombreuses citations attribuées à Éphrem, a remarqué que la citation d'Épiphane de Chypre au § 32, tirée du Commentaire des Psaumes, n est en réalité rien moins que de l'authentique Théodoret de Cyr, auteur classé parmi les hérétiques dans la liste du § 4! Cette citation, assez déformée, est néanmoins parfaitement reconnaissable, et B. Outtier n'eut pas de peine à y reconnaître également le commentaire géorgien aux Psaumes attribué à Épiphane, ainsi qu'une quantité d'autres fragments arméniens témoignant d'un codex de la plus haute antiquité, dépecé dans des feuilles de garde et des palimpsestes.[20]

On nous permettra de prolonger au préalable l'enquête de nos prédécesseurs en nous tournant d'abord vers ce dossier patristique: la démarche est d'autant plus nécessaire, qu'on pourrait formuler des objections sur la base de certains ouvrages cités, qui n'auraient pas encore été traduits en 691. Puis nous envisagerons la continuité et l'enracinement de la *Lettre* de Sahak III dans le prolongement des traditions arméniennes spécifiques: là aussi, on peut glaner quelques confirmations pour la date de 691. Enfin, nous tenterons d'analyser la structure de ce texte, qui par son abondance pourrait laisser l'impression de manquer d'unité. Après avoir

[17] Id., p. 128-131.

[18] Id., p. 125-126.

[19] Akinian, *Dionesios*, p. 60-63. M. van Esbroeck, "Nouveaux fragments arméniens de Denys d'Alexandrie", OCP 50 (1984) 23.

[20] Outtier, *Théodoret*, p. 170: "Une fois encore l'humour gardait ses droits: Sahak cite Épiphane — qui n'est autre que Théodoret — contre Nestorius et ses semblables: Théodoret..."



donné le texte lui-même, nous reviendrons sur les Canons grecs de 692, qui ne sauraient guère s'expliquer sans la *Lettre* de Sahak.

## LE DOSSIER PATRISTIQUE DE LA LETTRE DE SAHAK

Cet aspect de la *Lettre* de Sahak est certainement le plus ardu. Il y a environ 155 citations patristiques dans la *Lettre* de Sahak, mais les textes sont plus d'une fois légèrement retouchés; qui plus est, les attributions ont partout à être vérifiées soigneusement.[21] Comme on le voit au § 21, le pseudo-Éphrem est en réalité Apollinaire de Laodicée, et par ailleurs au § 49 trois citations de Proclus sont en réalité du Pseudo-Éphrem, ce qui n'empêche nullement le vrai Proclus d'être très exactement cité au § 64.

Un des aspects les plus intéressants de ces citations patristiques est leur conformité avec les Actes du Concile de 680, dans les florilèges des adversaires. L'édition monumentale et récente de R. Riedinger permet d'y retrouver les références plus rapidement que dans l'ancienne édition de Mansi.[22] La citation d'Honorius de Rome au § 45 indique à elle seule que Sahak III et ses collaborateurs avaient accès à des florilèges plus complets, sinon même aux oeuvres complètes d'où ces citations étaient tirées. Au § 30, la formulation, sans nom d'auteur, se rapproche fort d'une oeuvre d'Apollinaire à Diodore citée dans la III$^{e}$ session du concile de 680. Au § 62, un Pseudo-Éphrem rejoint la formulation d'une citation d'Apollinaire au Concile de Latran.[23] Toutefois, ces coïncidences ne sont pas la règle. Bien plus nombreuses sont les citations dont le contenu est manifestement apollinariste, avec attribution à Athanase: en particulier au § 45, où l'on a presque certainement un autre passage pseu-

[21] Nous sommes parfaitement conscient de ne pas avoir épuisé l'enquête. On nous pardonnera d'avoir tenté de répondre dans des délais raisonnables à la demande des éditeurs. Surtout lorsque les citations sont courtes, elles sont souvent très difficiles à identifier. En outre, plusieurs déforment leur modèle. Enfin, les noms des auteurs désignent en fait plus d'une fois d'autres écrivains. On se souviendra également qu'une édition complète devra tenir compte du codex arménien 21 de Tbilissi, fol. 173$^{r}$-313$^{v}$, daté de 1555 et décrit par L. Melikset-Bek, "სომხური «ეპისტოლეთა წიგნის» ახალი ვარიანტი და პეტრე იბერიელის მოწამე იოანე მაიუმელი", *Sakartvelos saḫelmcipo muzeumis Moambe*, XI-B (Tbilissi 1941), p. 43-44.

[22] ACO 649 et ACO 680.

[23] ACO 649, p. 322, 4.

do-athanasien de l'oeuvre d'Apollinaire déjà fragmentairement restituée par H. Lietzmann en 1904.[24]

Beaucoup plus nombreuses sont les coïncidences avec trois florilèges arméniens: les deux premiers sont fort connus, d'une part le Florilège de Timothée Élure, qui figure dans la littérature arménienne comme le modèle même de l'école philhellénique,[25] ensuite le *Sceau de la Foi*, florilège formellement attribué au Catholicos Komitas († 628),[26] enfin le florilège aphthartodocète de Stéphane de Siounie (†735), beaucoup moins connu, paru en 1902,[27] mais que H. Jordan utilisait déjà pour les citations d'Irénée.[28] Par là, on décèle une continuité certaine avec la tradition proprement arménienne, indépendamment des Conciles oecuméniques.

Les citations pourraient inclure, à première vue, une réfutation de l'authenticité du discours, lequel, comme nous l'avons dit ci-dessus, doit avoir été composé en 691. Trois ouvrages sont en effet cités, dont on connaît par ailleurs les dates de composition, et même les traducteurs. Or, ces colophons sont tous postérieurs à 691.

Il s'agit tout d'abord de quatre citations de Denys l'Aréopagite, aux §§ 40, 59, 73 et 89. Les oeuvres de Denys viennent d'être publiées par R. Thomson: depuis longtemps, on connaît les colophons de deux manuscrits, selon lesquels la traduction a été faite à Constantinople par David le Consul et Stéphane de Siounie en 712, 716 ou 719.[29] On serait donc tenté à première vue de considérer les citations de Sahak comme secondaires. Or, la confrontation des citations avec la version arménienne de Stéphane de Siounie montre que les citations proviennent d'une autre traduction arménienne, cependant apparentée. Les citations de Sahak

[24] § 45, note 1. La citation se rapproche de Lietzmann, *Apollinaris*, nº 173, cité par Maxime à l'adresse de Serge, dans PG 91, 169. Peu de citations contiennent avec autant de précision la doctrine initiale d'Apollinaire. La traduction arménienne du § 74, note 3, préservé sous le nom d'Athanase en grec, et édité par Lietzmann, est influencée par la version philhellénique de Timothée Élure. On y trouve le calque *ենթակայութիւն* pour le *grec* ὑπόστασις.

[25] *Florilège de Timothée, cf.* Garitte, *Narratio*, p. 163-165.

[26] *Sceau de la Foi*, contient néanmoins de larges citations de Mayragometsi, cf. Garitte, *Narratio*, p. 277.

[27] *Florilège aphthartodocète*, qui cite Pierre de Siounie et David Harqatsi p. 380.

[28] Jordan, *Irenaeusfragmente*, p. 24, 9-17.

[29] R. Thomson, *The Armenian Version of the Works attributed to Dionysius the Areopagite*, Louvain 1987, p. XII-XIV (= CSCO 488).



reposent sur un texte grec meilleur.[30] Au surplus, le *Sceau de la Foi*, qui dans son ultime phase rédactionnelle doit avoir *précédé* de peu Sahak, possède lui aussi quelques citations de Denys. Pourquoi Stéphane de Siounie a-t-il réalisé une nouvelle traduction? Ceci est une question qui dépasse la cadre de la présente étude.

Sahak cite également neuf fois le *Livre des Scholies* de Cyrille d'Alexandrie aux §§ 41, 47 et 87. Cet ouvrage n'existe plus au complet en grec: P. E. Pusey en restituait une bonne partie, en s'appuyant également sur des fragments latins.[31] Mais ce texte existe en arménien dans une composition près de trois fois plus ample, publiée en 1907 par F. C. Conybeare.[32] Or cette traduction est suivie d'un petit colophon, où les chiffres des dates sont écrits en toutes lettres: "L'an 6224 de la création du monde, la quatorzième indiction, la deuxième année de l'empereur Anastase, ont été traduits les *Livres des Scholies et des Lettres* de Cyrille, archevêque d'Alexandrie, d'après des modèles authentiques à Constantinople par David le Consul et Commensal de la table impériale et par Stéphane K'ert'ogh, disciple de l'évêque Moïsẹ de Siounie".[33] Cette initiative en 715 est de toute évidence parallèle à la traduction de Denys l'Aréopagite. Malheureusement, au moment d'identifier les citations faites par Sahak, on doit constater qu'aucune des neuf mentions ne se trouve incluse dans le texte arménien du Livre des Scholies. De cette constatation, on retire plutôt l'impression que l'initiative, assurément pro-byzantine, des deux traducteurs de Constantinople a pour objet principal d'éliminer un témoin pseudépigraphe sur lequel Sahak et ses contemporains s'appuyaient de bonne foi. Observons enfin qu'un grand nombre d'autres traductions lui sont attribuées, notamment les deux Traités *sur la formation de l'Homme* de Grégoire de Nysse et de Némésius d'Emèse.[34] Or, il est remarquable que dans le § 74 on trouve une citation de Némésius sous le nom de Grégoire de Nysse: si Sahak avait connu les traductions de Stéphane de Siounie mort en 735, il n'aurait pas cité de cette manière, même si en grec Némésius apparaît fréquemment sous le

[30] En particulier au § 89: Τὸ ἐνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι καταμερίσας, συμβολικῶς τὴν ἑνότητα πληθύνει καὶ διανέμει. Stéphane de Siounie a traduit par διαμένει : cf. Thomson, op. cit., *Versio* (= CSCO 489), p. 59, note 28.

[31] Pusey VI, p. 498-579.

[32] Conybeare, *Scholia*, p. 95-149.

[33] Ibid., p. 149.

[34] Boghearean, *Hay Groghner*, p. 113.

nom de Grégoire. Dans le cas de Cyrille, il y aurait lieu de comparer les autres lettres avec leur traduction arménienne, puisque Stéphane et David n'ont pas traduit seulement les Scholies, mais aussi les Lettres. Un coup d'oeil sur la table des matières du Codex Bodl. Arm. e 20, montre en effet que les rares passages que nous sommes parvenu à identifier dans l'oeuvre de Cyrille, devraient être inclus dans l'ensemble du Cyrille arménien, couvert par cette traduction.[35]

Le troisième ouvrage cité par Sahak au § 67 est l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate, traduite par Philon de Tirak, au témoignage de cinq colophons exceptionnellement concordants, en 696.[36] La citation concorde cette fois pleinement avec ce qu'on appelle généralement le "Petit Socrate" arménien, lequel raccourcit, glose et transforme avec assez de liberté son modèle. Mais le témoignage des colophons parle d'une double initiative dans la traduction. Au surplus, pour l'Histoire de saint Silvestre, le même traducteur aurait travaillé dix-huit ans plus tôt, soit en 677-678.[37] Et Étienne Asoghik n'hésite pas à affirmer que la traduction de Socrate fut faite par Philon de Tirak sous le Catholicos Anastase (671-677).[38] Enfin, le petit Socrate est dédié à Nersès le Constructeur et Anthypatos ou Proconsul, soit Nerses Kamsarakan, que Justinien II a installé comme gouverneur byzantin d'Arménie de 689 à 691. Le petit Socrate semble ainsi pratiquement contemporain de la *Lettre* de Sahak III.[39] Ainsi, les trois dates ultérieures pour des oeuvres arméniennes citées par Sahak III ne suffisent pas à reléguer après 691 la *Lettre* ou le discours que nous présentons ici.

Il y a enfin une dernière donnée dont il faut tenir compte dans le volumineux dossier patristique de la *Lettre* de Sahak. Si certaines citations sont remarquablement fidèles, par exemple celle du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse au § 82, d'autres sont nettement faites *ad sensum*, ce qui ne facilite pas les identifications. Certaines sont purement rédactionnelles, comme celle du De *Spiritu Sancto,* 8 de Basile de Césarée. Que l'on compare l'original: "Οὐ γὰρ τοσοῦτον οὐρανός τε καὶ γῆ καὶ μεγέθη τῶν πελάγων καὶ τὰ χερσαῖα τῶν ζῴων καὶ φυτὰ καὶ ἀστέρες καὶ ἀὴρ καὶ

[35] Conybeare, *Scholia*, p. 166.

[36] *Socrate arménien*, p. ՁԳ-ՁԴ (= LXXXIII-LXXXIV).

[37] Ibid., p. ՁԵ ( = LXXXV).

[38] Ibid.

[39] Ibid., p. ՁԶ-ՁԷ (= LXXXVI-LXXXVII).



ὧραι καὶ ἡ ποικίλη τοῦ παντὸς διακόσμησις τὸ ὑπερέχον τῆς ἰσχύος συνίστησιν ὅσον τὸ δυνηθῆναι τὸν Θεὸν τὸν ἀχώρητον ἀπαθῶς διὰ σαρκὸς συμπλακῆναι τῷ θανάτῳ", avec son énumération débordante visant à mettre en relief l'unicité de la confrontation avec la mort, et l'équivalent chez Sahak III: "Rien des cieux, ni la terre, ni l'immensité de la mer, ni le devenir de toutes les créatures à partir d'inexistants, ne peut aussi clairement établir pour nous la toute-puissante et merveilleuse force de Dieu, comme l'entrelacs du Verbe de Dieu immortel avec la mort!" L'identification de ce passage ne fait pas doute, et pourtant le libellé est fort différent. L'idée essentielle est transmise, mais l'énumération a été résumée d'une manière vigoureuse, et par un coup de pouce doctrinal, la chair a été identifiée au Verbe de Dieu immortel.

De même pour Théodoret de Cyr transformé au § 32 en Épiphane de Chypre sur le Psaume 86, 5: "Ὁ γὰρ τὴν Σιων ὀνομάζων μητέρα ὁμολογήσει καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ τεχθέντος ἀνθρώπου τὴν γέννησιν, καὶ ἵνα μή τις ἄνθρωπον τοῦτον ὑπολάβοι ψιλόν, εὐθὺς ἐπήγαγεν· καὶ αὐτὸς ἐθεμελίωσεν αὐτὴν ὁ Ὕψιστος. Οὗτος γὰρ ὁ ἐν αὐτῇ τεχθεὶς ἄνθρωπος καὶ ποιητής ἐστιν καὶ δημιουργὸς, ὕψιστος ὢν καὶ Θεός" devient "Quand le prophète dit que l'homme est né, que personne ne considère l'homme seul comme celui qui est né de la Vierge. Il ajoute aussitôt: C'est le créateur et Seigneur et le fondateur des créatures, celui qui maintenant est né est le Dieu Très-haut et juge universel". Il ne nous appartient pas ici de gloser la transmission d'une traduction archaïque qui se profile derrière ces déformations. Il aura suffi ici de montrer que le plus souvent, les textes sûrement identifiables n'en sont pas moins assez éloignés de leur modèle.

Parfois, la traduction laisse entrevoir des contresens considérables. Ainsi dans la citation de la lettre à Adelphos chez Athanase au § 47: que l'on compare "Ἤγειρε τὴν πυρέσσουσαν, καὶ φωνήν ἀνθρωπίνην ἀφεὶς ἤγειρε τὸν Λάζαρον ἐκ τῶν νεκρῶν" avec "Il a étendu la main et a ressuscité celui qui avait été enlevé à la chaleur, et en élevant la voix, il a ressuscité Lazare".

Particulièrement déformées dans un sens doctrinal sont les citations des lettres de Grégoire de Nazianze à Clédonius aux §§ 11, 42 et 83. On retrouve les passages sans trop de peine, mais sans doute l'intermédiaire de florilèges monophysites a-t-il contribué à les rendre assez différents de leur modèle.

En dépit de nos efforts, nous ne sommes pas arrivés à identifier tous les passages cités. Certains le seront sans doute par des chercheurs plus

compétents que nous. Les quelque quarante citations, dont nous n'avons pas trouvé la source, ne se trouvent pas toutes dans le même contexte. La moitié au moins risque de ne jamais émerger de quelque modèle encore accessible, car elles doivent avoir fait partie des dossiers apollinaristes, auxquels les Monothélites firent à nouveau appel jusqu'en 680. Celles-ci peuvent utilement être indiquées ici-même: il s'agit des citations sous le nom d'Éphrem, d'Athanase, de Proclus et de Cyrille. Aux 17 citations d'Éphrem, il faut en ajouter trois qui figurent ensemble au § 49 sous le nom de Proclus: la première est en effet citée sous le nom d'Éphrem dans le *Florilège aphthartodocète* de Stéphane de Siounie, avec une longue mention du titre: *D'Éphrem sur la naissance sans semence et incorruptible du Seigneur*.[40] Les deux suivantes se trouvent dans le *Sceau de la Foi*, la première suit une autre citation tirée *Du bienheureux Éphrem, du discours sur la sainte Vierge*, et la seconde *Du même, du discours au sujet du prophète*.[41] La parenté avec les citations beaucoup plus nombreuses du discours de Sahak est très probable, bien que celui-ci ne mentionne que deux titres: *Sur la Foi* est explicitement cité six fois (§§ 13, 25, 33, 42, 62 et 83), et le *Commentaire sur les Actes* une fois (§ 62). Le fragment d'Apollinaire cité au § 21 sous le nom d'Éphrem, a été recensé par Lietzmann p. 198, 24-199, 2 et utilisé au Concile de 680, ne comporte pas de titre, mais semble appartenir à cette oeuvre. L'autre fragment d'Apollinaire sous le nom d'Éphrem au § 62, porte dans les Actes du Concile du Latran, le titre suivant: "Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου".[42]

Le second ensemble, beaucoup moins important, est également apollinariste. Il comporte des citations d'Athanase, dont deux, aux §§ 61 et 73, figurent sous le même nom dans le recueil de Lietzmann. Une autre, au § 45, est tirée du *Discours sur l'Épiphanie:* son contenu est une formulation quasi idéale de l'Apollinarisme initial. Il est probable que quelques autres citations athanasiennes non identifiées appartiennent à ce genre d'oeuvres. Une de celles-ci, au § 86 et la même au § 89, pourrait être réduite à une formulation très courte. C'est ainsi que nous l'avons indiquée. Cependant, dans le *De Azymis* athanasien, qui s'occupe du même thème et ne contient pas notre citation, la thèse inverse est ostensiblement professée.[43] C'est pourquoi il nous paraît vraisemblable qu'il s'agit d'un autre texte athanasien, sur le Cantique des Cantiques, inclus dans le florilège de Stéphane de Siounie, et qui professe exactement les thèses défendues par Sahak: "Lorsque le Seigneur accomplit le grand mystère et prit le repas avec les apôtres, il prit le pain incorrompu en ses mains pures, leva les yeux au ciel et rendit grâce, le donna à ses disciples et dit: Prenez et mangez-tous de ceci, car ceci est mon corps incorruptible. De même il prit la coupe en ses mains incorruptibles et pures, la bénit et la donna à ses disciples en disant: Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui est versé pour vous et pour beaucoup en rémission des péchés, buvez-en tous".[44] Ce texte répond exactement aux buts que Sahak se propose, et est peut-être une glose de son interprétation. Les autres textes apollinaristes sont plus facilement reconnaissables, sous le nom de Jules de Rome et Grégoire le Thaumaturge elles interviennent sept fois aux §§ 31, 43, 47 et 40, 51 et 60. Par ailleurs, le texte de Jules de Rome a été retrouvé et édité en arménien par B. Outtier sous le nom d'Éphrem, avec le titre *Sur la Foi et l'Incarnation*.[45]

A cet ensemble pseudépigraphe, il faudrait joindre les citations manifestement accrues dans le cadre du monothélisme. Le plus bel exemple en est le florilège monergétique de Cyrille d'Alexandrie au § 47: en dépit de certaines affinités, nous n'avons trouvé aucune correspondance verbale avec des oeuvres de Cyrille d'Alexandrie. Au surplus, dans tous les contextes où Cyrille parle de l'énergie du Christ, il mentionne toujours l'Esprit saint comme celui qui agit. Il est à peine pensable qu'il ne l'ait pas fait dans les six citations où l'activité du Christ est directement rapportée au Verbe.

Tout aussi remanié est le florilège aphthartodocète que nous avons déjà évoqué à propos d'Athanase, déjà rassemblé par Stéphane de Siounie, et qui offre la clef d'interprétation d'un grand nombre de citations. Aux § 49 celles de Philoxène de Mabbog y sont même plus complètes que chez Sahak III. Plusieurs références aux pseudo-Éphrem sous le titre *Sur la Theotokos, de l'incorruptibilité*[46] y complètent le dossier déjà abondant des 20 citations mentionnées ci-dessus: elles en constituent

[40] *Florilège aphthartodocète*, p. 375, 35-44.

[41] *Sceau de la Foi*, p. 245, 1 et 246, 12.

[42] ACO 680, p. 322, 4.



[43] PG 26, 1331 BC. L'authenticité a été contestée par Mercati, cf. CPG 2237.

[44] *Florilège aphthartodocète*, p. 387, lignes 574-582.

[45] Cf. Outtier.

[46] Ibid., p. 386-387. Ceci porte à 23 le nombre des citations du pseudo-Éphrem.

une surenchère aphthartodocète, davantage pseudépigraphe que les citations déjà incluses dans le Sceau de la Foi.

### LA CONTINUITÉ PAR RAPPORT À LA TRADITION ARMÉNIENNE

Pour apprécier la continuité dont fait preuve la *Lettre de Sahak*, par rapport à la tradition proprement arménienne, les nombreuses références aux deux florilèges dogmatiques, celui de Timothée Élure probablement déjà traduit à la fin du V^e siècle, et celui de Komitas, commencé avant 628, et achevé avec des citations de Jean Mayragometsi vers le milieu du VII^e siècle, donnent déjà une bonne indication. La *Lettre* de Sahak contient en outre 11 citations tirées de la Didascalie de Grégoire l'Illuminateur. Cette énorme catéchèse est insérée à l'intérieur de l'Agathange arménien, un livre qui raconte l'histoire de la conversion du roi Tiridate d'Arménie avant même que Constantin ne se soit converti. Avant que le roi ne soit baptisé, saint Grégoire l'Illuminateur lui fait cet exposé magistral de la doctrine chrétienne, dont l'ampleur remplit les §§ 259 à 715 d'un ouvrage de 900 §§. La catéchèse a été soigneusement traduite par R. W. Thomson et est donc accessible aux non arménisants.[47] L'auteur de la Didascalie est tout proche de Komitas, sinon de l'auteur du Sceau de la Foi, car les deux oeuvres utilisent de manière strictement complémentaire un *De Fide* attribué en géorgien à Hippolyte, mais aujourd'hui perdu en arménien. Cet ouvrage est très probablement une oeuvre dogmatique d'inspiration hénotique produite par Antipater de Bostra.[48] C'est donc ici encore vers les années 620 qu'on est renvoyé pour la source utilisée par Sahak.

Les affinités avec l'aphthartodocétisme du troisième florilège ne se laissent pas analyser avec autant de facilité. Elles demandent une analyse plus poussée de la situation en Arménie après les conciles de 649 et 680. Or, il y a pour cela une source idéale, qui permet de mesurer assez exactement en quoi Sahak III innove. La *Chronique anonyme arménienne* a été éditée à Venise en 1904, puis à Yerevan en 1944 sous le nom d'Ananie

[47] M. van Esbroeck, art. Agathangelos, dans *Reallexikon für Antike und Christentum, Supplementband* 1 (Stuttgart 1985), col. 230-248. Voir aussi Thomson, *Teaching*.

[48] M. van Esbroeck, "Le «De Fide» géorgien attribué à Hippolyte et ses rapports avec la «Didascalie» de Grégoire l'Illuminateur dans l'Agathange", AB 102 (1984) 321-328.



de Chirak.[49] Il n'est pas encore sûr que cette attribution soit légitime. De toute manière, cette chronique se termine la deuxième année de Justinien II, soit en 686, y signale l'invasion des Khazars et est manifestement écrite à l'occasion de la libération après trente ans d'oppression arabe. Construite comme la plupart des histoires médiévales, cette chronique commence avec Adam et Eve et les années des Princes de la Bible. Viennent ensuite les Achéménides, les successeurs d'Alexandre et les Sassanides, les Rois de Rome, puis la succession de César jusqu'à Justinien II. La Chronique est donc essentiellement byzantine, et contient de nombreux détails intéressants pour la période byzantine. Or, la thèse théologique fortement exprimée en fin de parcours ne laisse aucun doute: le chroniqueur épouse toutes les thèses d'Héraclius pour le monothélisme, et condamne nommément Léon, Martin et Maxime, puis le concile d'Agathon. Après avoir explicitement formulé le dyphysisme, le dythélisme et le dyénergisme, l'auteur conclut: "Tel est le blasphème qu'ils établirent et répandirent. Et en leurs jours survinrent les invasions des Arabes avec des guerres cruelles, et les Arméniens, les Géorgiens et les Aghouanais durent constamment leur payer tribut, étant leurs esclaves pendant trente ans."[50]

Manifestement, le chroniqueur considère l'attitude religieuse de Byzance comme l'origine de la victoire des Arabes, tandis que Justinien II, tout jeune, est l'objet de tous ses espoirs. Aussi succincte soit-elle, cette chronique se devait d'indiquer sous le règne de Tibère l'histoire d'Abgar, roi d'Édesse qui correspondit avec le Christ. A cette occasion Thaddée, l'un des LXX disciples, vint guérir le roi à Édesse. Puis il ordonna Addée, le tapissier du roi, et s'en alla lui-même en Arménie, auprès du roi Sanatrouk, au canton d'Artaz, au village de Bazrot.[51] On sait que déjà chez Eusèbe de Césarée, l'identification de Thaddée varie selon les manuscrits, et même d'un chapitre à l'autre.[52] Il est évident qu'ici la *Doctrine d'Addée* est déjà intervenue. Par rapport à cet état de la question, si proche de Sahak III, le texte du discours est remarquable. Au § 2, on y voit que Thaddée a reçu un changement de nom comme Pierre, Jacques et Jean: c'est-à-dire que l'apôtre Thaddée est désormais résolu-

[49] *Chronique anonyme*, p. 1-84. A. G. Abrahamyan, ***Անանիա Շիրակացու Մատենագրութիւնը***, Érévan 1944, p. 357-399.

[50] *Chronique anonyme*, p. 79.

[51] Ibid., p. 37.

[52] Eusébe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, 1, 13, 1-22.

ment l'un des XII. Ensuite, Sahak III lui adjoint Barthélémy, comme une chose allant de soi. Nous pensons que c'est ici une des plus anciennes mentions, et que la promotion de Thaddée au rang des XII est en quelque sorte une nécessité, au regard de l'insertion de l'apôtre Barthélémy aux origines de l'Église arménienne. La référence à Barthélémy s'explique très aisément, lorsqu'on constate que, du côté monophysite, se sont développées des *Listes d'apôtres* ensuite reprises par les orthodoxes, sous le nom de Dorothée de Tyr et Épiphane de Chypre. Le lieu de décès de l'apôtre Barthélémy est régulièrement *Ourbanopolis de Grande Arménie*.[53] A l'époque de formation des listes d'apôtres, et suite aux réformes administratives de Justinien I[er], cette *Ourbanopolis* dont une source géorgienne nous montre qu'il s'agit de Nikopolis du Pont, était appelé *partie de la Grande Arménie*, du point de vue byzantin, car ne faisant partie d'aucune des quatre Arménies définies par Justinien I[er]. Un libellé de ce type, tombant entre les mains d'un Arménien, ne pouvait guère évoquer le Pont arménien. Il devait s'agir de toute évidence de la Grande Arménie à l'est, et c'est bien dans ce sens, qu'ultérieurement, se sont développées les légendes classiques arméniennes.[54] Mais pour Sahak III, il s'agit d'une innovation. Ni Thaddée ni Barthélémy ne sont davantage spécifiés par leur lieu de décès. Il est quasi certain que Salomon de Makhenots, qui en 705 entreprit une collection géante de la tradition homilétique arménienne, y a inclus avant 747 la Passion arménienne classique de Barthélémy.[55] L'apôtre était manifestement depuis le temps de Théodose I[er] le Palladium du *limes* byzantin à Théodosiopolis, puis à Dara ou Anastasiopolis, et enfin à Martyropolis où la tradition arménienne laisse Marutha de Mayperqat retrouver ses reliques pour les ramener en Arménie.[56] Tels sont les développements ultérieurs, amorcés ici dans la *Lettre* de Sahak III, au sein d'un mouvement rhétorique de grande amplitude, destiné à montrer que les Arméniens ne sont pas tombés dans l'ornière de la tradition analytique délétère pratiquée par les Grecs, mais ont au contraire reçu comme une terre vierge la semence du christianisme, directement de la main de deux des XII apôtres.

[53] M. van Esbroeck, "La naissance du culte de saint Barthélémy en Arménie", *Revue des Études arméniennes*, NS 17 (1983) 172-174.

[54] Id., 176-181.

[55] M. van Esbroeck, "Description du répertoire de l'homéliaire de Muš", *Revue des Études Arméniennes*, NS 18 (1984) 277, n° 310-311.

[56] M. van Esbroeck, "La naissance du culte de saint Barthélémy", p. 181-185.



Cette thèse développée d'entrée de jeu au § 1, ne peut se comprendre sans une certaine réaction vis-à-vis de l'introduction en Arménie du Trivium et Quadrivium grecs dans la culture arménienne par Ananie de Chirak.[57] Sahak III ne récuse pas ces acquisitions, mais il observe que la doctrine reçue en Arménie directement des apôtres précède de beaucoup cette vague de culture hellénique, qui porte en elle les ferments d'innombrables hérésies auxquelles l'innocence culturelle des Arméniens leur a valu d'échapper. Son prédécesseur Anastase le Catholicos, fit appel non seulement à Ananie de Chirak et à Philon de Tirak, comme on l'a vu ci-dessus, pour régler des affaires ecclésiastiques et culturelles, mais aussi au philosophe David Hark'atsi: il nous reste de lui cinq discours, notamment un contre les Hérétiques, l'autre écrit à la demande du Catholicos Anastase, et un troisième à la demande du prince Ashot, mort en 690.[58] Ces trois discours, en dépit de leur composition par un laïc, sont quasi entièrement théologiques. On trouve dans la réponse au Catholicos des expressions comme: "C'est pourquoi Dieu immortel est mort avec son corps afin de maintenir l'immortalité intacte"[59] mais surtout dans la réponse au patrice Ashot, on trouve rassemblée une série d'expressions aphthartodocètes, qui laisse apparaître comme tout-à-fait naturel le florilège transmis par son contemporain Stéphane de Siounie, plus d'une fois cité par Sahak. On y lit en effet par exemple: "Ce serait sable de démence ici que nous reconnaissions comme père de la naissance humaine corruptible et de la croissance la semence d'un homme par une femme. Alors quel a été, dites-vous, le père de la chair de corruption de la naissance du Verbe par Marie? Car nous savons que la corruptibilité vient du Père. Par ailleurs vous dites que Marie, d'après la nature de son essence, a été incorruptible, car Dieu s'est incarné dans le Verbe de la naissance. Si par ailleurs, selon la nature de l'essence, Marie est dite et est de notre nature, elle est dite cependant et elle est d'après la naissance incorruptible. Comment celui qui est né d'elle a-t-il été fait corruptible? A-t-il par lui-même la nature du corruptible ou non? S'il l'a, la créature doit être dite faite par le Créateur et il se l'est unie, et s'il n'a pas la nature par lui-même, il n'y a pas de créateur de la créature, mais il

[57] Mahé, *Quadrivium*, où le laïc Ananie de Shirak joue le méme rôle de conseiller du Catholicos Anastase.

[58] Bogharean, *Hay Groghner*, p. 86-88.

[59] David Hark'atsi, *«Ի հրամանէ Անաստասի Հայոց կաթողիկոսի»*, "Sur l'ordre du Catholicos Anastase", *Ararat*, 39 (1906) 269.

a été fabriqué par les maléfices de l'ennemi."[60] Peut-être les préoccupations d'Ashot touchaient-elles davantage l'Islam. Toujours est-il que les présupposés de David Hark'atsi ne se comprennent guère en dehors d'une problématique aphthartodocète aiguë. Cet épisode qui ne doit pas précéder de beaucoup le discours de Sahak a ceci d'intéressant, qu'il nous paraît justifier l'apparition du canon 64 du Quinisexte,[61] où il est spécifié qu'un laïc n'a pas à se produire en public pour la doctrine chrétienne. De toute manière, la doctrine aphthartodocète culmine beaucoup moins dans la foulée de Julien d'Halicarnasse, que dans l'introduction du crucifié à l'intérieur du *Trisagion* liturgique, thèse et pratique qui remonte sûrement à Pierre le Foulon dans les années 470-480. A cet aspect de la doctrine, Sahak, par un long *crescendo*, a préparé la voie.

Les §§ 66 à 69 de la *Lettre* de Sahak contiennent des considérations inattendues sur le *Trisagion* aussi bien que sur les raisons pour lesquelles les Grecs n'ont pas rejeté le Concile de Chalcédoine. C'est le passage le plus original du discours. Comme il contient par ailleurs un élément de datation, et comme il est impossible d'en traiter dans les notes au bas de la traduction du texte, nous essayerons d'expliquer ici ce curieux passage.

Tout d'abord, grâce au truchement du *Petit Socrate* arménien, l'introduction du *Trisagion*, et même celle du fameux "qui as été crucifié pour nous" dans la Trinité, aurait débuté avec saint Ignace d'Antioche à l'aube du IIème siècle! Ceci est l'aboutissement d'un très long mouvement, au sein de l'histoire de la théologie arménienne. Le *Trisagion* lui-même a probablement été introduit dans la liturgie par Proclus de Constantinople, à l'occasion d'un tremblement de terre, vers 440, mais sûrement sans le "Crucifixus es".[62] Que celui-ci provienne de Pierre le Foulon est transmis par les sources grecques et syriaques.[63] Mais dans les sources arméniennes, on trouve rapidement l'assertion que Proclus aurait déjà connu le *Trisagion* avec la fameuse addition doctrinale.[64] Un Traité anonyme sur les quatre premiers Conciles, dont la composition remonte

[60] Id., *«Ի խնդրոյ Աշոտայ Պատրկի»*, "A la demande du Patrice Ashot", Ibidem, 270.

[61] Troianos, *Penthektè*, p. 94.

[62] Garitte, *Narratio*, p. 28-29 et 77.

[63] Id., p. 167-170. J. Assemani, *Bibliotheca Juris Orientalis canonis et civilis*, V (Rome 1766), p. 98-348.

[64] Sous le nom de Jean Imastaser dans *Livre des Lettres*, p. 220, § 3. Dans la *Lettre de Mexitar Gosh au Spasalar Zacharie*, éditée dans *Ararat*, 34 (1900) 502, col. lignes 1 à 8.



probablement à Pierre de Siounie vers la fin du V^e^ siècle, et dont la virulence anti-chalcédonienne est sans pareil, écrit tout de go que les saints Conciles de Nicée et de Constantinople chantaient déjà le *Trisagion* avec l'addition.[65] La lettre de Jean le Nicéote en 505, conservée sous le nom de "Jean le Patriarche" dans le *Livre des Lettres*, est tout entière construite pour démontrer dans l'Écriture la justesse de la formule.[66] Par là, Pierre le Foulon s'avère le véritable père du monophysisme caucasien. Mais aucune source arménienne n'était allée aussi loin que Sahak III, en trouvant chez l'historien Socrate la justification de la formule théopaschite à l'époque d'Ignace d'Antioche! Il est nécessaire de rappeler exactement ce qu'écrivait Socrate à ce sujet: il raconte tout d'abord comment Jean Chrysostome s'est heurté à l'agitation arienne, et comment pour contrebalancer leurs cris, il introduisit à Constantinople des choeurs alternés, où un eunuque de l'empereur fut blessé par un pavé lancé par les ariens. A la suite de cela, les choeurs alternés furent officiellement introduits sur la place par l'empereur. A ce premier récit fait suite un commentaire sur l'origine de ces choeurs à Antioche. Nous transcrivons ici ce texte: " Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας τῆς Συρίας τρίτος ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐπίσκοπος, ὃς καὶ τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῖς συνδιέτριψεν, ὀπτασίαν εἶδεν ἀγγέλων, διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν Τριάδα ὑμνούντων, καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὁράματος τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ Ἐκκλησίᾳ παρέδωκεν. Ὅθεν καὶ ἐν πάσαις ταῖς Ἐκκλησίαις αὕτη ἡ παράδοσις διεδόθη."[67] Rien dans cette anecdote ne permet de reconnaître sûrement le *Trisagion*. Il s'agirait plutôt de l'association d'Is 6, 3 avec Mt 21, 9 au sein du *Sanctus* liturgique, lequel est de fait universellement répandu dans toutes les Églises. Mais le "Petit socrate" arménien en a glosé la signification, exactement selon le sens de la citation au § 67. Déjà le titre des deux sections: *Comment on a accru les chants de louange et la prière nocturne de glorification*, et pour l'épisode d'Ignace *Explication au sujet du triple Sanctus et comment il concerne le Fils*, ne laisse aucun doute sur la nature de l'hymne liturgique.[68] Dans le texte même de chaque section, le libellé

[65] *Traité anonyme sur les Conciles*, fol. 160b^r^.

[66] *Livre des Lettres*, p. 29. L'attribution à Jean le Nicéote est démontrée dans: M. van Esbroeck, "Le manifeste de Jean III le Nicéote en 505 dans le «Livre des Lettres» arménien", *Revue des Études Arméniennes* 24 (1993), 27-46.

[67] Socrate, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 8 dans PG 67, 689.

[68] *Socrate arménien*, p. 523 et 526, libellés des chapitres 123 et 124.

complet de l'hymne insère le "Toi qui est crucifié pour nous" dans le *Trisagion*.

Toutefois, la citation complète de l'hymne dans le cas d'Ignace d'Antioche ne se trouve que dans une citation du Petit Socrate, que M. Ter-Movsessian a extraite d'un recueil de miscellanées: "Ignace d'Antioche en son temps a canonisé le 'Crucifixus es pro nobis' à Antioche, qu'il avait entendu des anges, car il avait été le témoin oculaire du Christ, et après qu'il eut adopté le 'Crucifixus es', on le récita dans plusieurs métropoles ecclésiastiques".[69] Moins explicite quant à l'insertion théopaschite, le texte même du *Petit Socrate* ajoute aux titres d'Ignace celui d'avoir été l'un des LXX disciples, ainsi qu'une spécification plus grande des usages liturgiques le soir et le matin. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, Philon de Tirak a donné sa version du Socrate pratiquement peu d'années avant la *Lettre* de Sahak. Jamais la justification de l'usage du 'Crucifixus es pro nobis' dans le *Trisagion* n'était remonté à une époque aussi antique, au sein même de la tradition arménienne. On ne s'étonnera donc pas de trouver, dans la liste canonique du Quinisexte, le canon 81 qui vise directement l'insertion.[70]

Prolongeant l'universalisation de la formule du *Trisagion* dans le temps, Sahak III passe ensuite à la généralisation dans l'espace, suivant un procédé littéraire qui s'appuie symboliquement sur le catalogue des nations dans les Actes des Apôtres. Normalement, douze nations ont reçu la première prédication, par où déjà l'univers des religions extérieures au judaïsme fait irruption dans le christianisme. Ces douze nations constituent un élément de datation. Sahak a soin d'écarter les rares peuples renégats, à savoir les Grecs, les Géorgiens et les Syriens nestoriens. Les autres peuples se distinguent surtout par l'inclusion des Indiens de deux sortes — sans doute l'Arabie du sud dans un cas, et l'Iran dans l'autre —, des Huns, des Chinois et des Aghouanais. En 680-682, un prince hunnique du Caucase Alp'ilit'ver (turc *alp elteber* «brave prince») s'est converti au christianisme.[71] Le succès de cette conversion fut éphémère, par rapport à l'ensemble des Huns, mais explique bien ce passage du discours de Sahak si celui-ci écrit dix ans à peine après cet événement. C'est d'ailleurs en Aghouanie qu'a eu lieu cet épisode. On sait que, sous

[69] Id., p. 526, note 1.

[70] Troianos, *Penthektè*, p. 102.

[71] Laurent-Canard *Arménie*, p. 653.



le Catholikos Abraham vers 610, les Aghouans n'acceptèrent pas le rejet de Chalcédoine. Mais depuis le synode du Catholicos Ezra sous Héraclius en 632, comme le précisent plusieurs sources, six Catholicos arméniens demeurèrent unis aux Grecs jusqu'à l'avènement de Jean d'Odzun en 717.[72] Celui-ci condamna à la fois les *Phantasiastes* et l'union avec les Grecs. Les Aghouanais étaient donc en termes normaux avec le Catholicos Sahak III. Le paradoxe gît dans le fait que la *Narratio de rebus Armeniae* dit explicitement que, après l'accord de 690, Sahak et les Arméniens retournèrent à leur hérésie. Comme le montre la *Lettre* même de Sahak le monothélisme strict, faisant dépendre l'activité du Christ de la volonté selon le bon plaisir plutôt que selon la nature humaine, entraîne à des vues assez proches des *Phantasiastes* récusés par Jean d'Odzun.[73] On voit alors que l'union politique avec Justinien II était plus forte que la désunion doctrinale dénoncée par la *Narratio*, et sans doute plus encore par le patriarche Kallinikos, dont les démêlés avec Justinien II ne sont pas étrangers à sa déposition en 995.[74] Les autres nations ici mentionnées répondent au même souci d'universalité dont fait déjà preuve l'extension dans le temps et l'espace de la formule 'Toi qui as été crucifié pour nous'. Elle mettent l'Arménie au centre de la chrétienté, puisqu'à l'Espagne et aux Francs font pendant l'Inde du Nord et du Sud et les Chinois: on remarquera que ce témoignage ne manque pas de poids pour l'ancienneté de la pénétration chrétienne en Inde. Quant aux Chinois, la stèle de Hsi-An-Fu, datée de 781, témoigne à elle seule de l'extension du christianisme de ce côté. On connaît depuis longtemps l'ambassade manichéenne de la vraie Religion en 719.[75] Le soin avec lequel Sahak III distingue les Nestoriens des Orthodoxes peut laisser croire qu'il n'y eut pas que des Nestoriens en Chine.[76]

[72] Garitte, *Narratio*, p. 315 citant Étienne Asoghik, et *Traité anonyme sur les Conciles*, fol. 202$^r$.

[73] *Domini Johannis Philosophi Ozniensis opera*, ed. J. B. Aucher, Venise 1834, p. 108-177.

[74] Esbroeck, *Penthektè*, 92-94.

[75] Ed. Chavannes, "Notes additionnelles sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux", *T'oung Pao*, 11, 5 (1904), 41, et note 2.

[76] J. Dauvillier, "Les Arméniens en Chine et en Asie Centrale au Moyen-Age", *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, ed. Y. Hervouet, t. 2 (Paris 1974) p. 1-3.

Ainsi à sa manière la liste des peuples fidèles au christianisme originel arménien témoigne aussi en faveur de la date de 691 pour la composition du discours. Un dernier passage aux §§ 68-69 contient une date approximative: mais l'anecdote est à première vue la donnée la plus déconcertante du discours de Sahak. A Constantinople, un jeune homme aurait été élevé dans les airs, bien après Chalcédoine, pour déclarer aux habitants de la capitale qu'il ne fallait pas garder l'addition "Toi qui as été crucifié pour nous". Les Grecs obtempérèrent, quelque *six cents ans* après l'introduction de l'Addition, dans la perspective de l'auteur, par Ignace d'Antioche! Sahak III lui-même qualifie cet argument d'histoire ridicule. Il se donne cependant la peine de le réfuter très sérieusement par les citations des épîtres de saint Paul aux Ephésiens et aux Galates. On pourrait certes songer à un épisode de l'histoire de Byzance. Au plus fort des controverses au sujet du Concile de Chalcédoine, quand Basiliscus en 475 eut usurpé le trône et rappelé Timothée Élure de l'exil, Daniel le Stylite quitta la colonne qui le plaçait en quelque sorte dans les airs et mit tout le prestige de sa sainteté au service des chalcédoniens.[77] Cet événement local ne contribua pas peu à placer Constantinople entière du côté orthodoxe. Mais si on considère cette histoire comme justifiant le sérieux de la réponse de Sahak, on ne voit pas pourquoi celui-ci ajoute que les Grecs attendirent *six cents ans* pour refuser l'Addition. Ce tremblement de terre est placé par Théophane à la date de 478, (La mention des Théopaschites dans le texte du synaxaire exclut la vraisemblance de l'époque de Théodose la Grand) soit au coeur des controverses tumultueuses à Antioche principalement, au sujet du *Trisagion*.[78] Il ressort de la citation de cet argument, que Sahak croit le tremblement de terre beaucoup plus récent, qu'il a lu la notice comme dans le synaxaire grec, et au surplus qu'il pense sincèrement que les Grecs auparavant utilisaient l'addition depuis l'époque d'Ignace d'Antioche. Six cents ans après signifie donc six cents ans après Ignace vers 80, soit une fois de plus le Concile de 680 où l'on peut être certain que l'argument a été évoqué. Quant à son historicité, elle rappelle d'abord que Proculus vers 438 introduisit le Thrisagion à la suite d'un tremblement de terre, et ensuite très probablement que le visionnaire Jean l'Eunuque, compagnon

[77] W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1979², p. 172-173.

[78] Sur l'épisode, voir J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III 2 (Roma 1932), p. 108-151.



de Pierre l'Ibère, qui sous le nom d'Hiérothée décrivit la hiérarchie céleste, n'y a inclus nulle part la Croix. Son fidèle compagnon, sous le nom de Denys l'Aréopagite, pouvait affirmer que le chant du *Trisagion* des Séraphins ne comptait pas l'Addition.[79] Ce faisant Pierre l'Ibère s'opposait radicalement à Pierre le Foulon, le patriarche d'Antioche exilé en 476, lequel exactement à cette époque fondait une Église hénotique dans le Pont. Celle-ci avec le roi géorgien Vakhtang Gorgasali, assura jusqu'au temps de Justinien, une forte symbiose avec l'église alors pareillement hénotique des Arméniens.[80]

Nous avons ainsi rencontré les traits saillants des témoins appelés à la barre par Sahak III. Il ne nous reste plus qu'à jeter un coup d'oeil sur la structure de ce manifeste de la foi arménienne, dont l'ampleur empêche de saisir aisément l'unité.

Après une Introduction historique sur la position privilégiée des Arméniens vis-à-vis de la culture grecque pour la réception de la foi loin de toute hérésie (1-5), Sahak présente la transmission de la foi en Arménie sur la base de Grégoire l'Illuminateur et de ses fils pour la Trinité et l'Économie du Verbe (6-10). Il aborde alors la doctrine de l'incarnation et commence à ouvrir son dossier d'auteurs à l'appui (11-15). Il détaille cette analyse en examinant successivement les *Natures* (16-21), les *Noms* (22-24), l'*activité ou l'énergie* (25-27), la *volonté* (28-29), la *Session à la droite* (30-32), les *Bras étendus sur la croix* (34-36) et enfin l'*Ancien des jours* (37-38). Cet ensemble se clôt par la même citation, Hb 13, 8 au § 21 et au § 39. A partir du § 40, les mêmes sujets sont repris sous une optique différente: il s'agit moins d'énoncer les thèses que de réduire à l'absurde la position des adversaires. On a ainsi *une nature du Christ après l'union* (40-43) avec clausule au § 44; *une volonté unique* (45-46), *une activité* (47) avec clausule au § 48; *une chair incorruptible* (49-51) avec clausule au § 49; *la croix vivifiante* (53-58); et enfin *le passible et l'impassible* (59-65). Avec le § 66 commence la problématique de l'addition au *Trisagion* avec une partie historique propre comme au début (66-70). Le § 71 reprend le thème des *Bras étendus sur la croix* (71-72) et

[79] H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, col. 77-78.

[80] Pour tout ceci, nous renvoyons aux articles à paraître The *memra* on the Parot by Issac of Antioch, dans *The Journal of Theological Studies*; Vakhtang Gorgasali et l'évêque Mikael de Mtskhetha, dans *Actes du III^e^ Congrès des Kartvélologues* à Tbilissi et enfin La triple préface syriaque de Phocas, à paraître dans le *Actes de II^e^ Colloque International sur Denys l'Aréopagite* à Paris, au CNRS

s'occupe à réfuter trois types de récalcitrants (73-75), (76-80) et (81-83): le procédé de réduction à l'absurde y culmine dans la présomption que l'adversaire devra admettre *six natures* dans le Christ (80). Enfin, la dernière section est entièrement consacrée à l'Eucharistie, et à la nécessité de consacrer le pain non-levé et le vin sans addition d'eau (84-89). Ainsi s'achève un texte dont le progrès ascendant ne se dément à aucune ligne.

Ce programme doctrinal, très soigneusement élaboré, met au sommet de toute la théologie l'Eucharistie et la Croix. C'est bien ce que résume l'annexe à la *Lettre* de Sahak,[81] qui en deux pages y ajoute comme un couronnement la nécessité de n'adorer Dieu que dans la Croix, et non dans les distinctions théologiques de l'homme et de Dieu, lesquelles constituent des images de Dieu, à l'encontre du précepte biblique.

## LES CANONS DU QUINISEXTE ET LE DISCOURS DE SAHAK

Revenons maintenant au texte des 102 Canons et au *Prosphonetikos* qui les introduit. Il ne fait pas de doute que leur objectif dépasse de loin le souci de répondre à des objections de l'Église arménienne. A l'universalisation quelque peu idéale dont se prévaut le discours de Sahak III répond une autre universalisation, basée sur les textes des Conciles antérieurs, où se fait jour la volonté d'intégrer les décisions de Carthage aussi bien que celles des Ve et VIe Conciles de Constantinople. Par le fait même, cette liste de canons esquive la nécessité de revenir sur les points doctrinaux qui forment la charpente de l'exposé arménien. L'unité politique peut être proclamée sur la base de règles disciplinaires. On évite ainsi de revenir sur les questions doctrinales brûlantes qui ont rempli la théologie des deux camps pendant plus de deux siècles depuis Chalcédoine.

Le nom des Arméniens n'intervient que dans quatre canons, 32, 33, 56 et 99.[82] Mais déjà M. Ormanian y adjoignait le canon 81 sur l'addition au *Trisagion*.[83] Nous y inclurions également les canons 11, 63, et 64. Mais surtout, nous pensons que la forme très particulière des canons 1 et 2 a subi l'influence de l'exposé arménien. Le premier canon énumère les courants hérétiques, tandis que le deuxième énumère les sources de l'orthodoxie. Comme tels, ils n'appartiennent pas au genre littéraire canonique. Mais le discours de Sahak procède d'une manière

[81] *Livre des Lettres*, p. 480-482.

[82] Troianos, *Penthektè*, p. 76-77, 90 et 110.

[83] Ormanian, *Azgapatoum*, col. 761-762.



tout-à-fait analogue: le § 4 énumère les hérésies — dues à la subtilité dialectique de la culture grecque —, d'Artémon et Cérinthe, puisés à Eusèbe de Césarée,[84] jusqu'à Léon de Rome et Eutychès en passant par Montan, Marcion, Sabellius, Arius, Macédonius, Diodore, Nestorius, Flavien et Théodoret. Puis le § 5 cite les trois premiers conciles et fonde la Théologie aux §§ 6 à 9 sur la Didascalie de Grégoire l'Illuminateur. Étant donné que le § 32, sur le vin eucharistique non mêlé d'eau ne peut avoir été rédigé en méconnaissance de l'argument de Sahak, et comme ce dernier est profondément enraciné dans la logique interne de l'ensemble du discours qui culmine dans l'incorruptibilité du Corps du Christ sur la Croix, il faut donc admettre que les rédacteurs des canons ont pris connaissance du discours entier. S'il en est ainsi, et quelles qu'aient été les difficultés des traductions, ils n'ont pu manquer de remarquer l'extraordinaire envergure de ce discours qui se veut universel, et sa manière de procéder en exposant régulièrement l'hérétique en premier lieu, et en lui opposant en second lieu la thèse orthodoxe. Le premier canon grec n'a évidemment pas à se différencier d'une autre culture, comme le fait Sahak: il rappelle donc directement Arius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, et Dioscore en relation avec chacun des quatre premiers Conciles, et dans la même foulée, il rencontre Théodore de Mopsueste, maître de Nestorius, Origène, Didyme, Evagre, Théodoret et Ibas, puis Théodore de Pharan, Honorius de Rome, Serge, Pyrrhus, Paul, Pierre, Macaire, Stéphane et Polychronius. Les six conciles oecuméniques coïncident avec l'énumération des hérétiques. Le deuxième canon grec invoque alors le témoignage positif de conciles non oecuméniques faisant pièce au régionalisme érigé en universalisme dans le discours de Sahak, et annonce qu'il s'appuie sur les docteurs de l'Église face aux hérétiques, avec naturellement un grand nombre de noms qui sont invoqués par les adversaires également: Denys d'Alexandrie, Pierre d'Alexandrie, Grégoire de Néocésarée, Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, Amphiloque d'Iconium, Timothée Ier d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie et Gennade de Constantinople. Sept de ces autorités sont également invoquées par Sahak III, mais à travers le dédale d'une transmission patristique mouvementée. Ces deux canons n'ont à vrai dire pas de formulation

[84] Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III, 28 et V, 28.

canonique. Ils constituent des réponses à un texte dont les ambitions sont par le fait même repoussées.

Le Canon 33, qui mentionne explicitement les Arméniens, a deux aspects, et s'apparente étroitement au canon 64 qui ne les mentionne pourtant pas. D'un côté. il s'agit de l'exclusivité du sacerdoce au sein de familles déterminées. De l'autre, comme dans le Canon 64, de l'interdiction faite aux laïcs de parler à l'ambon. Que le sacerdoce se soit propagé souvent de père en fils n'a en soi rien d'extraordinaire. Pourquoi cette insistance? Nous sommes enclins à penser que la succession de Grégoire l'Illuminateur soit ici en cause. Ses deux fils sont en effet loués comme successeurs sûrs aux §§ 10 et 5, ce qui est taxé de "moeurs judaïques". Quant à l'interdiction pour un laïc de parler à l'ambon, nous avons montré que le Catholicos Anastase, féru de culture, s'est largement appuyé sur des philosophes de l'extérieur pour des questions doctrinales. Les Arméniens ont toujours cité par exemple le discours sur la Croix de David l'Invincible, qui aurait été, selon de Girk' Eakats, prononcé à l'Église de Constantinople, face à Marcien l'empereur![85] Par ailleurs, la Didascalie de Grégoire l'Illuminateur a été traduite de l'arménien en grec vers 650 environ, avec l'histoire entière de l'Agathange qui raconte la série sans doute la plus extraordinaire de supplices que l'ensemble du martyrologe de l'Église ait pu fournir. Il semble impensable qu'au vu des nombreuses citations de Grégoire l'Illuminateur, placées à la base de la tradition arménienne par Sahak III, on ne se soit pas intéressé à l'ensemble du texte d'où elles proviennent. Or, cette histoire justifie pleinement le Canon 63, contre les supplices des martyrs propres à encourager le scepticisme.[86] Ici encore, en soi, ce canon pourrait être placé dans une séquence vitupérant la littérature apocryphe. L'occasion de rappeler cette règle sous cette forme était presque nécessaire pour tout lecteur de l'ensemble de l'Agathange.

Le Canon 11 pourrait lui aussi toucher d'autres Églises. On y lit qu'il ne faut pas, à la manière des Juifs, utiliser du pain sans levain. A première vue, ce canon semble ne pas avoir de portée sacramentelle. Pourtant, s'approprier les moeurs juives en une série de points, surtout les azymes, ne prend de sens qu'en concevant ces comportements comme

---

[85] *Girk' Eakats*, ed. G. Srouadzteanc', Constantinople 1874, p. 76.

[86] G. Lafontaine, *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange*, Louvain 1973, §§ 22-53. Troianos, *Penthekè*, p. 94.



ayant leur sens judaïque rituel à la Pâque ou à d'autres occasions. Lorsqu'on observe avec quelle insistance le pain non levé est directement interprété théologiquement aux §§ 84-86, comme signifiant l'incorruptibilité du corps du Christ, et comment cette doctrine est mise en relation directe avec celle du vin sans addition d'eau aux §§ 87-88, où le parallèle avec le Canon 32 est frappant, on peut se demander sérieusement si la portée de ce canon n'est pas d'abord de caractériser comme judaïque une célébration avec du pain sans levain. Les usages occidentaux ont probablement empêché d'élaborer un canon aussi explicite que celui qui concerne le vin au § 32.

Il reste alors encore deux Canons qui touchent explicitement à l'Arménie, et n'ont pas de rapport direct avec le discours de Sahak III, à savoir les Canons 56 sur le Jeûne du Carême, et 99 sur la consommation de viande dans le cadre de la liturgie. Ces dispositions témoignent de la présence d'Arméniens dans la partie byzantine de l'empire. Les canons doivent émaner des rares évêques de régions arméniennes, qui ont signé au Quinisexte, tout en portant exclusivement des noms grecs.[87]

La question du Carême fait partie, chez les Arméniens, d'une longue tradition d'autonomie vis-à-vis de Byzance. Toutefois, l'objet propre de ce canon diffère de l'objection courante à l'encontre des Arméniens, à savoir d'avoir ajouté au début de sept semaines de carême les cinq jours *arağaworq*, առաջաւորք, littéralement jeûne des prémisses. Cet usage est demeuré dans l'Église arménienne sous le nom de jeûne de saint Sarkis, et remonte d'après Mekhitar Gosh à l'époque de l'empereur Zénon, tandis que Said ibn Batriq ou Eutychius en ferait remonter l'origine à Héraclius.[88] C'est presque toujours là que s'enracine la pointe de la controverse dans les traités polémiques antagonistes des Grecs et des Arméniens. Dans le Canon 56, l'objection est beaucoup plus spécifique. On reproche aux Arméniens de s'accorder les samedis et dimanches de Carême les oeufs et les laitages.[89] Or, il y a un document géorgien qui mentionne à l'égard des Arméniens exactement la même objection. Il s'agit d'un petit pamphlet sur l'usage de ce que les Grecs appellent, selon un titre des invectives du pseudo-Isaac Περὶ τῆς σατανικῆς νηστείας τοῦ

---

[87] Voir H. Ohme, "Die «Armenia Magna» und die armenischen Reichsprovinzen am Ende des 7.Jahrhunderts", *Byzantina*, 16 (Thessalonique 1991) 339-352.

[88] M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain 1975, p. 328-329.

[89] Troianos, *Penthektè*, p. 90-91.

'Αρτζηβουρίου.[90] L'intitulé du pamphlet géorgien est *Histoire de Pierre le Foulon et de Alaği.*[91] Il dépasse le cadre de cette étude d'expliquer au long et au large les racines de cet opuscule. Alagi y est un chien dont le nom n'est qu'une déformation du terme *araǧaworq,* lequel sera tué par un diacre, au grand désespoir de Pierre le Foulon, qui à la suite de cette mésaventure décrète le jeûne *araǧaworq.* Or, parmi les épisodes de ce pamphlet, on voit arriver Pierre le Foulon en Arménie avec toute sa suite. Sous l'impulsion du diable, il décrète "qu'au Jeûne catholique, lorsque vous avez jeûné cinq jours, le samedi et le dimanche vous mangerez des oeufs et des laitages, tandis que les autres jours vous vous abstiendrez de vin, d'huile et de poisson", "კათოლიკეთა მარხვათა რაჟამს იმარხვიდეთ ხუთთა დღეთა, შაბათსა და კჳრიაკესა კუწრცხსა და წუწლასა ჭამდით, ხოლო ხუთთა მათ დღეთა განეყენენით ღჳნოსა ზეთსა თევზსა".[92] L'historiette continue sur le ton du persiflage, en prétendant que Pierre rangea la viande parmi les végétaux sur la base de Is 40,6: "Toute chair est comme l'herbe des champs". Quoi qu'il en soit, ce lazzi géorgien n'a pas pu tout inventer. Il est joint à une historiette parallèle intitulée *Instruction au sujet de Subul fils de Sarkis,* qui n'est qu'une adaptation de la même histoire à l'époque de saint Sarkis au début de la conquête musulmane où l'on reproche au même Pierre l'addition "Toi qui as été crucifié pour nous".[93] Il ressort de la combinaison des deux histoires qu'elles proviennent toutes les deux de la période de l'Islam naissant. L'époque est donc exactement celle qui précède Sahak III. L'usage de prendre les oeufs et le fromage les samedis et dimanches doit certainement avoir existé en Arménie à cette époque, sinon les Géorgiens chalcédoniens ne l'auraient pas mis dans la bouche de Pierre le Foulon, sur le même plan que l'addition au *Trisagion.* Que cet usage soit un corollaire des réformes quadragésimales de Pierre le Foulon dont fait état Mekhithar Gosh n'est pas improbable. Melikset-Bek, à qui nous devons cette remarquable édition des historiettes géorgiennes, avait déjà noté le canon 56 du Quinisexte, qui constitue le seul vrai parallèle.[94]

---

[90] PG 132, col. 1233.

[91] L. Melikset-Bek, "Грузинскій изводъ сказанія о постѣ «араджаворъ»", *Христіанскій Востокъ,* 5 (1916) 85-90.

[92] Id., p. 87-88, chapitre VI.

[93] Id., p. 90-96.

[94] Id., p. 97. Le canon 56 est cité à travers la version russe de 1874, et d'après les versions géorgiennes ultérieures.



Le dernier Canon où l'Arménie est mentionnée, le numéro 99, concerne l'apport et le partage de morceaux de viande dans l'église, que l'on distribue à la manière judaïque. Le canon demande de laisser faire toute l'opération en dehors de l'église. Tout connaisseur de l'Arménie reconnaît ici immédiatement le *matagh,* ou sacrifice du mouton.[95] Aujourd'hui encore, plus d'une église porte sur les murailles extérieures une invitation à ne pas tuer le mouton contre les pierres de l'église, ce qui les abime. L'origine du *matagh* remonte à la nuit des temps. Plus d'un ethnographe s'en est occupé. Le rite ne possède pas d'enracinement judaïque particulier. Même sur l'usage d'entourer les cornes du bélier avec des bandelettes de couleurs, qu'on attache ensuite à l'arbre sous lequel on a dégusté la victime, on peut comparer avec des rites hittites.[96] Au XIVe siècle déjà, on s'employait à expliquer comment Grégoire l'Illuminateur avait concédé le *matagh* comme concession à la faiblesse des nouveaux convertis.[97]

Ainsi, les canons du Quinisexte touchant les usages arméniens ne dépendent pas exclusivement du discours de Sahak III. D'autres facteurs entraient en jeu pour les rédacteurs des 102 canons. Il n'en reste pas moins que, sans le discours de Sahak, les 102 Canons n'auraient sans doute pas existé sous cette forme, et peut-être même, sans la campagne victorieuse des Grecs, Justinien II n'aurait-il pas songé à redéfinir l'universalité de l'Empire sur le fonds de la foi commune.

Au moment de donner la traduction du texte, nous avons à expliquer sur quels critères nous avons introduit des paragraphes. En l'absence d'une édition critique qui tienne compte du manuscrit de Tiflis, il nous a paru opportun de donner en pratique un numéro à chaque § nouveau dans l'édition du *Livre des Lettres,* afin d'aider tous ceux qui voudraient avoir recours à l'original. Les rares cas où nous ne l'avons pas fait concernent précisément les passages les plus affectés par les lacunes. Il fallait y introduire une certaine logique par rapport à la division commune. Nous mettons de toute manière en marge les chiffres des pages de l'édition. Nous y inscrivons aussi l'identification des passages de l'Écriture. Quant

---

[95] A. Sharf, "Animal Sacrifices in the Armenian Church", *Revue des Études Arméniennes,* NS 16 (1982) 417-449.

[96] V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen,* Mainz 1982, p. 173-174.

[97] Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie,* Paris 1910, p. 588-593.

à l'identification des passages cités, nous nous sommes limité aux indications minimales, vu que leur contexte a été commenté ci-dessus.

Bien que la traduction ne soit proposée qu'après le commentaire des pièces annexes, nous donnons ici un résumé visuel des développements de la *Lettre* de Sahak.

## PLAN DU DISCOURS DE SAHAK

1-5. *Introduction historique*
1. Position de l'Arménie vis-à-vis de la culture grecque.
2. Antécédents apostoliques de Thaddée, Abgar, Barthélémy.
3. Les tablettes vides de la race de Thorgom.
4. Quinze hérésies occidentales qui n'ont pas touché l'Arménie.
5. Grégoire l'Illuminateur et ses héritiers garants de la tradition apostolique.

6-8. *Confession de la Trinité*
6. Les trois Personnes divines.
7. Impossibilité des subordinations.
8. Impossibilité des émanations.

9-10. *Économie du Verbe*
9. Citations de l'Agathange.
10. Grégoire et ses fils garants de la tradition sûre.

*11-65. La confession du Fils incarné.*

A. *Énoncés et déviations*

11-15. LE FILS INCARNÉ: Grégoire de Nazianze à Clédonius. 12. Comparaison du feu et de l'or, du bois et du feu. 13. L'éclat du Christ selon Pseudo-Éphrem. 14. Incarnation dès la conception. Athanase et Grégoire de Nysse. 15. Déviation de Paul de Samosate, Diodore de Tarse et Théodoret de Cyr.

16-21. LES NATURES: Position de Nestorius et Paul de Samosate. 17. Prophètes, anges, mages, Père et Esprit auraient menti. 18. Acceptation positive du message. 19. *Si quelqu'un s'entête:* le tombeau n'est pas Theotokos. 20. Pour Léon de Rome, le tombeau est Theotokos. 21. Témoignage d'Éphrem sur Hb13,8.



22-25. LES NOMS: Les 22 noms auraient 22 natures? 23. Anathématismes de Cyrille. 24. Grégoire de Nazianze à Clédonius et Éphrem. 25. Unicité des Noms du Verbe et de la chair en *une volonté unique:* Éphrem.

26-27. LES ACTIVITÉS OU LES ÉNERGIES: Liberté d'agir: *Trésor* de Cyrille. 27. Absence de besoins: Grégoire de Nazianze.

28-29. LA VOLONTÉ: Aristote pour l'unité du composé humain. 29. A fortiori pour le composé christique: Grégoire de Nysse.

30-32. LA SESSION À LA DROITE: Possibilité par l'unité de nature. 31. Témoignage de Jules de Rome, Éphrem, Cyrille d'Alexandrie. 32. Témoignage de Moïse, Épiphane de Chypre (= *Théodoret!*) et Athanase.

33-36. LES BRAS ÉTENDUS: Moïse et David. 34. Éphrem confirme David Ps 2, 2. 35. Jérémie dans Baruch le montre sur terre. 36. Deux natures et deux volontés exclues par l'inscrutabilité de Dieu.

37-39. L'ANCIEN DES JOURS: Dn 7 et Lc 1, 28. 38. Unicité de la désignation du Christ par lui-même. 39. Clausule: Hb 13,8.

B. *Réfutation et réductions à l'absurde des thèses adverses*

40-44. UNE NATURE APRÈS L'UNION: Denys l'Aréopagite, Grégoire le Thaumaturge et Athanase. 41. Cyrille, Proclus (= Ps.-Éphrem). 42. Grégoire de Nazianze, Cyrille et "Éphrem". 43. Théodote d'Ancyre et Jules de Rome. 44. Clausule.

45-46. UNE SEULE VOLONTÉ: Athanase, Honorius, Épiphane et Basile. 46. Basile de Césarée, Dialogue avec Apollinaire.

47-48. UNE SEULE ACTIVITÉ: Athanase, Grégoire de Nysse, Jules de Rome, Chrysostome et Cyrille. 48. Clausule.

49-52. UNE CHAIR INCORRUPTIBLE: Irénée, Jean de Jérusalem, Proclus, Epiphane et Cyrille. 50. Athanase. 51. Athanase, Basile à Apollinaire. 52. Grégoire le Thaumaturge, deux anathématismes. 52. Clausule.

53-58. LA CROIX VIVIFIANTE: paradoxe de Dieu dans la Bible. 54. Abraham, le Paradis et le Sinaï mentiraient. 55. La Croix est vraiment de Dieu. 56. Image dans Moïse Dt 28, 66. 57. David Ps 69, 23 et descente aux enfers. 58. Victoire sur la mort.

59-65. LA CROIX EST RÉCONCILIATION: les deux Denys. 60. Encore Denys d'Alexandrie et Grégoire le Thaumaturge. 61. Inscruta-

bilité du comment. 62. Athanase, Jules et Éphrem. 63. La croix est le sommet de la manifestation divine: Chrysostome et Basile. 64. La croix n'est pas de la nature humaine: Proclus et Cyrille. 65. La croix est divine: Grégoire de Nazianze.

66-89. *Le Trisagion et l'Eucharistie*

67-72. COMMENTARE HISTORIQUE: 67. Ignace d'Antioche introduit l'Addition *Toi qui es crucifié pour nous*. 68. Les Grecs trompés par un jeune homme possédé. 69. Témoignage de Paul. 70. Le Concile de Nicée. 71. Retour sur les *bras étendus*. 72. Clausule sur l'universalité.

73-75. SI QUELQU'UN S'ENTÊTE: Denys l'Aréopagite, Grégoire le Thaumaturge, Athanase. 74. Grégoire de Nysse. 75. Idem sur la session sur le trône.

76-80. SI QUELQU'UN S'ENTÊTE: Cyrille aurait menti. 77. Comment distinguer la perle de son éclat? 78. Il y aurait quatre natures de la personne et 79. quatre personnes divines et 80. six natures dans le Christ.

81-83. SI QUELQU'UN S'ENTÊTE: le Christ a une volonté Jn 10,18. 82. Grégoire de Nysse contre Eunome. 83. La croix incorruptible: Cyrille, "Éphrem" et Grégoire de Nazianze.

84-89. INCORRUPTIBILITÉ EUCHARISTIQUE: Consécration sans levain. 85. Portée symbolique du levain dans l'exégèse. 86. Le Christ a pris la nature pure sans péché. 87. Le sang vient du vin pur. 88. Argumentation par Jean Chrysostome. 89. Denys l'Aréopagite, Athanase, "Éphrem". Clausule.

L'ANNEXE À LA LETTRE DE SAHAK

La *Lettre* de Sahak se termine par une clausule oratoire in *saecula saeculorum* qui ne laisse aucun doute sur son achèvement; il s'agit d'un ensemble auquel une suite ne paraît pas indispensable. Elle est pourtant suivie d'une série d'anathématismes comme il est d'usage de le faire pour des documents à portée conciliaire. Cette annexe, assez courte, n'en contient pas moins des données intéressantes. Après la reprise, grâce à des citations, de quelques thèmes de base déjà traités par Sahak, elle s'adresse de manière très personnelle à un souverain qui semble devoir jouir d'un pouvoir politique. Elle lui propose toutes les théologies dy-



physites comme des reprises de l'idolâtrie: ce sont des images que l'on ne peut adorer. Seule est adorable la croix, car elle définit l'union du divin avec ce qu'il y a de plus bas dans l'humanité. Cette postface ne fait partie que très secondairement de la *Lettre* de Sahak. Elle n'en reprend pas moins le mouvement et le thème. Elle est écrite par quelqu'un qui comprenait parfaitement la portée de la *Lettre*, et qui au surplus tenait en main un exemplaire du traité dogmatique de Timothée Élure contre le Concile de Chalcédoine, lequel tout comme dans la *Lettre* de Sahak, n'est pas cité selon la traduction philhellénique classique, si célèbre dans la littérature arménienne comme exemple d'un calque linguistique inaccessible aux Arméniens eux-mêmes.[98] Ces similitudes formelles et le fait que deux textes patristiques, un de Cyrille d'Alexandrie et un de Grégoire de Nazianze, déjà cités par Sahak, se retrouvent utilisés dans l'annexe, laissent difficilement admettre une très grande distance entre l'annexe et le corps de la *Lettre*. La réactualisation de la *Lettre* peut fort bien provenir de Sahak lui-même, lequel s'adresse en termes dignes d'un chef d'Église à un souverain dont l'Arménie constitue le pays propre. A vrai dire, ce souverain s'offre en quelque sorte de lui-même à l'enquête: il ne peut s'agir que de Smbat Bagratouni, qui succède en 693 à Nerses Kamsarakan comme curopalate. Ce dernier avait été nommé par Justinien II lui-même en 689, à la suite de son intervention militaire en Arménie contre les Arabes. En effet, le ton personnel de l'exhortation de Sahak III ne se conçoit guère que pour un souverain qui vient de prendre le pouvoir. La distance entre l'annexe et la *Lettre* va de 691 à 693. L'appendice qui lie si aisément le monophysisme aphthartodocète de la *Lettre* à un iconoclasme encore naissant, et qui insiste tant sur l'exclusivité de la croix comme témoin de la divinité du Christ doit avoir été dans le sillage du concile de Theodosiopolis, où Justinien II a autorisé la tradition arménienne à se développer entièrement dans le cadre de l'empire byzantin. Il y a dès lors lieu de se poser la question: n'y aurait-il pas ici une *éminence grise* permettant de comprendre mieux les raisons de l'orientation iconoclaste de Léon III lui-même?[99] Afin de voir si on

[98] Cf. ci-dessus note 24. Depuis la rédaction de cette étude, a paru un article de synthèse "Citations apollinaristes conservées en arménien dans la lettre de Sahak III Dzoroporetsi", OCP 60 (1994) 41-67, où l'on juxtapose le texte de Timothée face au grec et au syriaque. Sahak s'éloigne régulièrement du modèle philhellénique.

[99] Gero, *Leo III*, p. 90: «None of the Syriac, Arabic or Armenian sources are aware of any *éminence grise* behind the throne.»

n'aurait pas ici une clef pour la naissance de l'iconoclasme, il convient de se tourner d'une part, vers le personnage de Léon III, et de l'autre vers le personnage de Smbat Bagratouni, susceptible de recueillir un testament de cette nature, et en général vers l'iconoclasme arménien, qui possède sa tradition propre.

Or, sur Léon III, S. Gero dans une monographie fouillée, a repéré notamment qu'une certaine confusion a existé entre Léonce, l'empereur qui laissa couper le nez de Justinien II, et Léon III, à tel point que le qualificatif d'Isaurien retenu par l'histoire byzantine, non moins que les légendes d'une inspiration juive des persécutions iconoclastes, n'ont pas de bases historiques certaines.[100] Léon III était, nous dit-il, originaire de Maraš. On l'appelle en conséquence le Syrien. Ses contacts avec les Arabes ont été nombreux. Notre source principale est Théophane le Chronographe. Maraš a été reconquise par Justinien II de 685 à 690. En 695, l'empereur ordonne d'amener Léon III, alors enfant de dix ans environ, et son père, sans doute général comme le dit Kulakovski, en Thrace. Lors de l'éclipse du pouvoir de Justinien II, ce dernier est resté vraisemblablement de son côté, car lorsqu'en 705, Justinien reprend le pouvoir à Byzance, le futur Léon III l'accueille avec un présent de 500 brebis. De 705 à 707 environ, Justinien II le nomme spathaire et le prend à ce point en amitié, que les rumeurs concernant sa succession au trône finissent par entraîner sa disgrâce. Le spathaire Léon est envoyé à la conquête des Alains ou Ossètes et en Abasgie. Le récit compliqué des aventures du spathaire Léon dans le Caucase, épisode où seul Théophane est notre source, laisse au moins voir que les principaux alliés de Léon furent les Arméniens. Il devait retourner à Constantinople à la faveur de la destitution de Justinien II en 711.[101] En 717, ayant résisté aux Arabes au siège de Constantinople, il s'appuya, aux dires de sources arméniennes remontant à un écrit grec perdu, sur une procession de la Croix seule,[102] et devint alors empereur jusqu'en 741. Sa politique iconoclaste ne commence qu'en 726.

[100] Id., p. 5-10, et 76.

[101] Le texte de Théophane à l'année 717, p. 395, 1 - 395, 2, a été reproduit, traduit et commenté par I. S. Čičurov, *Византийские исторические сочинениа «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора*, Moscou 1980, p. 42-44, 65-67 et 136-141, en particulier note 417 pour toutes les tentatives de dater l'expédition du spathaire Léon dans le Caucase.

[102] Gero, *Leo III*, p. 37-38 et 132-141.



La carrière de Smbat Bagratouni est non moins intéressante. Il est tout d'abord déporté avec les princes arméniens à Damas, avec le Catholicos Sahak III. Mais il est libéré vers 700, et entreprend la résistance en Arménie. Des échecs militaires l'amènent à se retirer dans le nord, d'abord à Toukharis, puis à Poti sur la mer Noire, en Mingrélie, juste à la frontière de l'Abasgie, de 704 à 710 environ.[103] Il est hors de doute que les Arméniens qui aidèrent le spathaire Léon à retourner à Constantinople étaient les nakharars arméniens avec Smbat à leur tête. Ceci permet de mieux comprendre les traits positifs que Léon III a gardés dans la tradition arménienne, où il figure comme *Moises redivivus*, comme un héros. S. Gero a montré que les légendes byzantines relatives à Léon III et à ses contacts avec Yazid II (720-724) ou avec des Juifs d'Antioche, d'où il aurait tiré l'idée de l'iconoclasme, sont sans fondements.[104] Tabari, au moment où il relate une proposition de paix du spathaire Léon avec Maslama, précise que Léon venait d'Arménie.[105] Même Maraš n'est pas éloigné de l'Arménie, et on pourrait se demander si la réputation désastreuse de Léon III dans l'histoire byzantine n'a pas fait se transformer la connaissance de l'arménien en connaissance de l'arabe, afin de rattacher l'iconoclasme haï à l'Islam non moins vitupéré.

Il est en tous cas remarquable que la Croix seule a présidé aux processions protectrices des murs de Constantinople en 717. En 726, les événements changent du tout au tout: l'iconoclasme de Léon dévoile son vrai visage au moment de détruire l'icône de Chalkè, mais même alors la Croix n'est pas exclue, ce qui reste toujours dans la ligne du testament de Sahak III. La même année 726, Jean Odznetsi à l'occasion du Concile de Manazkert rompt, à ses yeux définitivement, ses relations avec les Grecs: sa lettre sur les Conciles démontre que pour lui, les six catholicos antérieurs étaient unis aux Grecs, dont le cinquième est Sahak III, on a vu à quel prix, et le premier est Esdras, qui négocia avec Héraclius en 631.[106]

Du côté arménien, l'iconoclasme a une tradition plus ancienne, bien mise en lumière par S. Der Nersessian. D'après la lettre de Jean Mayragometsi citée dans l'histoire d'Aghouanie de Moïse Kaghankatouatsi, un certain Isaïe, un Théodore et un Grégoire au temps du catholicos Moïse

[103] Laurent-Canard, *Arménie*, p. 403.

[104] Gero, *Leo III*, p. 189-198.

[105] Laurent-Canard, *Arménie*, p. 587.

[106] *Livres des Lettres*, p. 222.

(574-604) se réfugièrent chez les chalcédoniens d'Albanie: ces hérétiques étaient directement iconoclastes, s'en prenant à toutes les représentations, même la croix. Les troubles suscités par eux dataient des catholicos albaniens Oukhtanes (670-682) et Eliazar (682-688).[107] Jean d'Odzun qui s'est attaqué aux Pauliciens, dit que ces hérétiques étaient passés de la lutte contre les images à la lutte contre la croix. S. Der Nersessian parvient, grâce au témoignage de Jean Mayragometsi, à authentifier le Traité contre les Iconoclastes, préservé seulement en arménien, attribué à Verthanès Khert'ogh, *locum tenens* du catholicossat de 604 à 607, et dont elle donne la traduction.[108] Il est évident que ce mouvement ne saurait avoir aucun rapport avec l'annexe à la *Lettre* de Sahak. S. Der Nersessian remarque également qu'en 969, l'opposition au catholicos Vahan fut provoquée par l'introduction d'icônes dans l'église, à l'imitation des Géorgiens, au lieu de laisser la place à la croix seulement. Par contre auparavant, le prince Ashot (685-689) fit représenter l'icône de l'Incarnation qu'il plaça dans l'église qu'il avait construite à Dariunk'.[109] Mais rien ne permet de savoir dans quelle mesure le testament spirituel de Sahak III a affecté la conduite de Smbat Bagratouni lui-même pour l'ornementation des églises. Ce n'est que bien plus tard, avec la déposition de Vahan en 969, qu'on serait en droit d'en percevoir quelques effets.

Ainsi donc, même si le message de Sahak III à Smbat ne touche pas directement Léon III, à travers l'amitié qu'il a trouvée auprès de Smbat Bagratouni, on est en droit de repérer ici une continuité théologique qui s'est traduite en une réalité politique par étapes successives et par une radicalisation d'une théologie à l'origine simplement sensible au paradoxe essentiel de la kenosis de Dieu dans la crucifixion.

## LES CANONS DU CONCILE DE THÉODOSIOPOLIS

Moins directement rattachés au texte de la *Lettre* de Sahak sont les positions doctrinales du Concile de Théodosiopolis,[110] dont les canons

[107] Der Nersessian, *Études*, p. 380-403: "Une apologie des images au septième siècle", publié d'abord dans *Byzantion*, 17 (1944-1945) 58-87.

[108] Ibid, p. 379-3890.

[109] Ibid., p. 323 et 411, cette dernière référence est reprise à l'article "Image Worship in Armenia", *Armenian Quaterly*, 1 (1946) 67-81.

[110] Edités d'après une cinquantaine de mss par Hakobyan, *Kanonagirk'*, p. 244-257. Pour les rapports de ces canons avec Jean Mayragometsi voir "Die sogenannte Konzilien-



sont une suite indéniable, et combien paradoxale, du Quinisexte de Constantinople, à situer sans doute en 693. Ce concile, où l'empereur Justinien II se montre manifestement gagné aux vues politiques, sinon théologiques, des Arméniens, constitue un signe avant-coureur pour l'intronisation de Léon III. Ces deux documents entourent étroitement le cours des événements sous le concile Quinisexte.

Même si ce texte ne s'ouvrait pas par la mention explicite du Concile réuni auparavant par Justinien II dans la grande Rome, aussi bien la forme que le contenu désignerait ces canons comme un conséquence directe, non seulement du Quinisexte, mais également de la *Lettre* de Sahak. On y trouve au point de vue géographique la présence des Géorgiens et des Arméniens, tout comme dans le récit de la reconquista de Justinien II dans le Caucase. Dans la clausule de la plupart des neuf Canons intervient une formule également fréquente dans le Concile Quinisexte: s'il s'agit d'un prêtre, qu'il soit suspendu, s'il s'agit d'un laïc, qu'il soit exclu![111]

On notera que dès l'énumération des hérétiques dans les paragraphes d'introduction, se trouve mentionné en queue d'énumération le Tome de Léon. Nous ne pensons pas que l'empereur Justinien II ait pu aller si loin dans le rejet de Chalcédoine. En fait, un grand nombre de manuscrits arméniens dans l'apparat de Hakobyan, ne possède pas cette mention. Nous pensons donc qu'il s'agit d'une addition, et nous l'avons mise entre crochets dans la traduction.

Le plan n'est toutefois pas aussi théologique que dans la *Lettre* de Sahak. Ici la justification des pratiques liturgiques est première. On y retrouve en condensé la plupart des points déjà largement polémiques au milieu du VI<sup>ème</sup> siècle. En dépit des neuf divisions, la logique interne du développement est plus importante que les chiffres. L'on part de la nécessité de fêter huit jours la Nativité et l'Épiphanie ou le Baptême ensemble le 6 janvier. Cette controverse déjà longue prend racine dans l'antichalcédonisme hiérosolomytain dès 452.[112] En fait les cinq premiers canons traitent uniquement de ce point, en insistant sur la valeur littéra-

geschichte des Johannes von Odzun", à paraître dans *Annuarium Historiae Conciliorum* 1995.

[111] Ci-dessous canons 1, 2 et 5.

[112] M. van Esbroeck, "Impact de l'Écriture sur le Concile de Dwin en 555", *Annuarium Historiae Conciliorum*, 18 (1988) 301-318, où on trouvera un classement chronologique de documents touchant la question depuis 451.

lement fondatrice du fameux *Lectionnaire* arménien,[113] dont la valeur apostolique est garantie par Jacques frère du Seigneur. Plusieurs détails du rite sont intéressants: en particulier le canon 5 entérine les données topographiques du lectionnaire de Jérusalem. Les opposants sont, comme dans l'ancienne controverse, surtout Artémon disciple de Jean l'évangéliste, mais par-dessus tout Juvénal nommé explicitement. Toute cette controverse est postérieure au Concile de Chalcédoine.

Les canons 6 et 7 reviennent à une controverse qui date de la fin du règne de Justinien Ier, vers 561. Ce dernier avait cherché à débouter les positions liturgiques arméniennes, empreintes de monophysisme, en insistant sur le quarantième jour après la Nativité, à placer en conséquence non au 14, mais au 2 février.[114]

Enfin le canon 8 en vient au point culminant de la *Lettre* de Sahak: l'exclusion du levain et de l'eau dans les espèces eucharistiques. Les Nestoriens aussi bien que les Chalcédoniens sont tenus pour responsables de cette coutume exécrable. On observera l'énormité de l'excommunication, de deux ans pour les fidèles qui n'ont pas volontairement participé à une telle liturgie, mais jusqu'à six ans pour ceux qui ont consciemment communié dans de telles conditions.

Seul le dernier canon, sur les vêtements liturgiques indispensables pour chacun des ordres ecclésiastiques, n'a pas de pendant direct dans le Quinisexte: il est intéressant avant tout pour la continuité de la transmission des traditions liturgiques. Peut-être a-t-on dû insister là-dessus, à la suite des nombreuses destructions d'églises auxquelles font allusion plusieurs canons du Quinisexte, sans pour autant laisser entendre si les invasions barbares mentionnées ont eu lieu plus à l'ouest qu'à l'est. Ou bien, lisant les positions extrêmes des iconoclastes d'Aghouanie sous Ukhtanes et Eliazar jusqu'en 688, a-t-on tenté de réagir contre une tendance à se passer de toute hiérarchie et de toute tradition officielle pour accéder au sacrementalisme chrétien? De telles tendances se laissent poursuivre jusque dans les écrits d'Ananie de Mokk' un siècle plus tard,

[113] La dernière synthèse sur le *Lectionnaire* est donnée par A. Renoux, "Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie: le Čašoc' 1. Introduction et liste des manuscrits", *Patrologia Orientalis*, 44 (1989) 425-439.

[114] M. van Esbroeck, "La lettre de Justinien sur l'Annonciation et la Noël", AB 86 (1968) 352-371 et 442-444. L'article de A. de Halleux, "Un discours théologique de Justinien?", AB 110 (1992) 311-328, qui met en doute la date et la nature de cette lettre, aurait dû tenir compte de *Patrologia Orientalis*, t. 41 (1982) 164-167, et d'OCP 51 (1985) 58-59. Cf. AB 112 (1994) 65-84.



et jusque dans les attaques contre les Thondrakiens, lesquelles ne sont guère différents des Pauliciens des Annales byzantines.[115]

## LES DEUX LETTRES SOUS LE NOM D'UN CATHOLICOS JEAN

Les documents suivants ne se rattachent pas chronologiquement avec autant de clarté directement au Quinisexte de 692. Ils traitent néanmoins de points touchés par les canons de 692. La première lettre est attribuée à Jean le Philosophe, titre qu'on accorde en général à Jean d'Odzun, d'autant plus qu'il est qualifié d'un même souffle de Catholicos des Arméniens. Il s'y agit à nouveau de la question du levain et de l'eau. Mais le tout est développé sur une typologie qui fait coup double avec le jeûne *arağawor:* les pains de proposition de David n'avaient pas de levain. Comme le pain des prémisses, comme le pain de la Pâque, il se cuisait comme des azymes, et telle était également la règle pour le pain descendu du ciel, à savoir la manne. Cette typologie est directement puisée à l'Exode. La forme de l'exégèse est tout aussi julianiste que celle de Sahak, ce qui est particulièrement curieux, s'il faut attribuer également le discours *Contre les Phantasiastes* à Jean d'Odzun.[116] Intéressante est l'utilisation de Dt 12,20 pour montrer que les Israélites ne mangeraient la viande, interdite au désert, qu'à l'arrivée en terre promise, entendons aujourd'hui dans l'eucharistie. Par là se raccroche au pain eucharistique le symbole de la chair du Christ dans l'Eucharistie. Comme s'il était conscient de la nouveauté de son exégèse, Jean Odznetsi y revient à deux fois, et explicite mieux vers la fin sa pensée. Bien que la thèse de base soit la même, il y a une certaine distance dans le procédé typologique utilisé. Jean Chrysostome est encore indiqué rapidement en même temps que Grégoire de Nazianze, mais sans entrer dans le détail qui avait provoqué une réfutation complète dans le canon 32 du Quinisexte. On sent que l'auteur évite le terrain de la controverse de 692, et cherche d'autres bases pour justifier les usages arméniens. Comme d'ordinaire, l'argumentation théologique est puissante, et les arguments typologiques non dénués de

[115] Cf. Nina Garsoian, *The Paulician Heresy*, The Hague-Paris 1967.

[116] D'ordinaire on considère les lettres attribuées à Jean Odznetsi dans le *Livre des Lettres* comme incompatibles avec ses discours contre les Pauliciens et les Phantasiastes. Aussi les discours du *Livre des Lettres* où il dit «Moi Jean Catholicos» sont considérés comme inauthentiques: ainsi Bogharian, *Hay Groghner*, p. 100. Le contraire pourrait être vrai. Une étude minutieuse de toutes ses oeuvres est encore nécessaire. Cf. note 110.

fondement, dans le cadre d'une théologie de l'incorruptibilité du corps du Christ.

La deuxième lettre lui fait suite, mais sous une autre attribution et sans titre propre au sujet traité: *De Jean Mandakouni catholicos des Arméniens*. Les deux lettres portent les numéros 58 et 59 dans le *Livre des Lettres*.[117] Elle sont précédées de la lettre synodale de Jean Odznetsi en 726, qui tend à rendre compte de la réforme par laquelle le catholicos du VIII[e] siècle renoue avec les Églises syriennes.[118] Le document qui précède la lettre synodale de Jean le Philosophe ou Jean d'Odzun est la lettre de Komitas: mutilée dans l'édition du *Livre des Lettres,* elle a été publiée intégralement cinq ans plus tôt en annexe au *Yačaxapatum* attribué à Grégoire l'Illuminateur.[119] Ce document est révélateur de la période qui précède tout juste l'influence de Jean Mayragometsi, dont l'aphthartodocétisme devait provoquer la réaction de Jean Odznetsi.

Le texte de la deuxième lettre répond par une typologie des deux quarantaines aux attaques du canon 56 du Quinisexte, déjà rencontré ci-dessus,[120] mais qui n'a pas d'incidence sur la *Lettre* de Sahak III. En radicalisant les deux quarantaines, l'une pour la pénitence, l'autre pour l'exultation de la joie de Pâque à l'Ascension, Jean d'Odzun mais sans doute Jean Mayragometsi avant loi car cette symbolique lui convient davantage, fait coup double: d'une part le samedi saint qui scandalisait les Grecs n'est pas inclu dans le carême de pénitence, d'autre part le samedi et dimanche de carême participent au grand jeûne. Aussi facile que soit le procédé, il est assez en harmonie avec la lettre précédente, et reflète des objections beaucoup trop caractéristiques des années 700 pour pouvoir être attribuée à Jean Mandakouni, lequel vivait au V[e] siècle. Il est vrai que d'autres documents ont été généreusement offerts à Mandakouni dans le *Livre des Lettres*.[121]

Cette introduction, qui est loin d'avoir traité tous les problèmes en présence, suffira, nous l'espérons, à justifier le cadre historique de 691 à

[117] *Livre des Lettres*, p. 234-240.

[118] Ibid., p. 220-233.

[119] Ibid., p. 212-219 acéphale. Cependant complet dans A. Ter Mik'elean, *Գրիգորի Լուսաւորչի յաճախապատում ճառք*, Vagharšapat 1894-96, p. 300-310. Le style autant que le dogme y fait mesurer quelle distance sépare ce document des années 620 des ouvrages au nom de Jean.

[120] Cf ci-dessus note 75.

[121] Cf ci-dessus note 66.



717, où tous ces documents se doivent d'être replacés. Nous laissons maintenant la place aux traductions des documents.

## POST SCRIPTUM

Au moment de recevoir les premières épreuves en mars 1995, deux publications de Mgr. Norayr Bogharean on paru à Jérusalem. Elles touchent directement à notre sujet. La première n'est autre qu'une nouvelle édition du *Livre des Lettres*, que chacun se réjouira de pouvoir employer, car les pointillés de d'édition si rare de 1901 s'y trouvent soigneusement comblés. ***ԳԻՐՔ ԹՂԹՈՑ, Երկրորդ հրատարակութիւն, Երուսաղէմ*** 1994, ***ԺԶ***-711 pp. Cependant notre *Lettre* ou *Discours* n'y a plus été inclue, car elle n'est pas à proprement parler une *Lettre*. Mgr. Bogharean l'a éditée le 8 novembre 1994 dans un fascicule indépendant sous le titre ***ՍԱՀԱԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ (Մռուտ), ԲԱՑԱՅԱՅՏՈՒԹԻՒՆ, Երուսաղէմ*** 1994, ***Ա***-110 pp. Notre texte provient donc, pour Mgr. Bogharian, du Vardapet Sahak de Mrout du IX[e] siècle. Ce dernier, sur l'ordre d'Ashot, répondit à la lettre de Photius, soit le document 91 du *Livre des Lettres*, également réédité par N. Akinian - P. Ter-Poghosean dans *Handes Amsoreay*, t. 82 (1968), col. 151-172. Nous pensons que les arguments cités ci-dessus p. 1-12 gardent tout leur poids. Il faudrait aussi démontrer qui a pu avoir l'idée de citer le *Catholicos* Sahak dans le titre de cette pièce.

D'autre part, J. P. Mahé, "L'Église arménienne de 615 à 1066", dans J.-M. Mayeur et alii, *Histoire du Christianisme*, t. 4 (Paris 1993), p. 470, note 103, a noté à la suite de Hakobyan que le Concile de Théodosiopolis traduit ci-dessous p. 439-440 serait un faux, du fait qu'il n'a pas été inclus initialement dans le *Kanonagirk'*. Ici encore, la censure antiphantasiaste de Jean d'Odzun (717-726) est à prendre en considération. Pour plus de contexte, voir notre publication future annoncée ci-dessus note 110.

# Les Textes

## I. Le discours de Sahak III ou

### explication de la théologie unanime des saints pères spirituels, selon la tradition fixée par les apôtres de l'Église du Christ, avec la théologie de la véritable tradition orthodoxe des Arméniens, prononcée contre les nestoriens dyphysites par le saint docteur et grand interprète Sahak catholicos d'Arménie

1. Affermis uniquement par la sagesse divine, les Arméniens reçurent la foi véritable avec une sûreté limpide de la source du Sauveur, et cela avant que ne se soit infiltrée dans la zone arménienne cette virtuosité des arts rhétoriques dans la tradition pas toujours authentique de la dialectique platonicienne, et nos premiers concitoyens ne se sont pas attardés jusqu'aux dernières conséquences des joutes de l'éloquence hellénique selon les sages grecs en vue d'acquérir la science des êtres qui est la première partie de la sagesse.[1] Et pas davantage l'approfondissement d'un laboratoire de sages sublimes pour l'étude pratique et théorique de subtilités particulières, avant que nous ne connûmes la sagesse du bien suprême, ni encore la valeur particulière du dessin des lettres qui devaient nous enrichir, et sans lesquelles il n'est possible ni de progresser dans la sagesse, ni de transmettre à l'avenir la mémoire du présent, mais nous menions ainsi nos vies dans une sagesse limpide, au point de différer à peine des animaux par la raison, jusqu'à l'aurore immense de la lumière véritable qui éclaire toute connaissance de la sagesse de la nature humaine venue dans le monde. C'est pourquoi les conceptions intellectuelles des Arméniens n'ont eu part à aucun trait pénible des raisonnements de la philosophie extérieure, comme nous l'avons dit ci-dessus, et ainsi nous avons été trouvés préparés pour délinéer la foi de la sagesse de l'Esprit. 414

[1] Sur l'introduction du Trivium et du Quadrivium en Arménie par Ananie de Sirak dans la seconde moitié du VIIe siècle, voir Mahé, *Quadrivium*, p. 159-206.

2. Est témoin de cette parole notre souverain Abgar, qui se traduit Grand Homme,[2] ainsi nommé à cause de sa mansuétude. Car avant le déroulement de cette quatrième génération de païens selon le mot du prophète, il fut le premier a recevoir l'imposition des mains en vue de Dieu sans l'avoir vu de ses yeux, seulement à l'écoute des paroles d'autrui, il crut à la vérité, selon le dit: Bienheureux qui n'a pas vu et qui a cru en moi.[3] Aussitôt il envoya des lettres royales à notre Sauveur et Dieu, afin qu'il se rende chez lui par miséricorde et le guérisse lui et les siens, spirituellement et corporellement. Alors Dieu le bienfaiteur, qui sait tout avant que cela n'arrive, exauça sa prière par une lettre, et le rendit digne d'une lettre de réponse, et lui promit de lui envoyer, après la croix vivifiante et l'ascension dans le ciel, un de ses disciples. C'est ce qu'il fit, à savoir avec l'apôtre Thaddée, qui reçut de lui un changement de nom avec Pierre et les fils du Tonnerre;[4] il le renouvela et le changea complètement comme il le voulait. Quand il arriva, il répandit la parole de la vraie foi dans notre royaume, et lui-même parcourut le chemin des vertus selon la foi dans ce même pays, et décéda auprès de celui qui l'avait envoyé, en y laissant le levain vivifiant du royaume des cieux afin que grâce à une partie l'ensemble puisse lever. Ensuite son compagnon Barthélémy acheva après lui dans le même royaume le mystère de l'apostolat, afin qu'à l'aide de deux hommes divins soit affermi chez nous le témoignage de la parole de la foi véritable, restée depuis inébranlable telle qu'elle était. Et après eux, grâce au prêtre bienheureux, au martyr authentique, au confesseur du Christ et saint Illuminateur notre grand Grégoire l'élu, il a propagé la vraie lumière de sa connaissance, l'unique sainte Trinité à l'ensemble des peuples des Arméniens, et il a laissé fermenter en toute vigueur à la ressemblance de trois pactes, notre intellect, notre âme et notre chair, par le Fils incarné il nous a laissé fermenter en une race ferme, véritable dans la foi, nous ayant donné comme fondement la Trinité sainte sur le rocher ferme et inamovible, sur lequel le Monogène a promis de construire sa sainte Église afin qu'elle demeure invaincue face aux portes de l'enfer et sans dommage pour l'éternité. 415

Gn 15, 16 — Jn 20, 29 — Mt 16, 18 — Mc 3, 17 — Cf. Mt 16, 18

2 "Etymologie" purement arménienne: Abgar = *Awag ayr*.

3 Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, I, 13,10.

4 Justification syncrétique de l'identification d'Addée avec Thaddée Lébée (le "coeureux".



3. Et maintenant selon ce que dit Jean Chrysostome, l'ignorance comporte une aide très opportune pour l'acquisition de la foi.[5] C'est pourquoi cette parole semble exacte pour la situation qui est la nôtre, car au début l'intellect et l'esprit des Arméniens d'ici ne s'étaient pas profilés dans les arts de la rhétorique de l'extérieur; aussi la parole de la foi fut aisée à recevoir chez nous. Comme sur des tablettes vierges au fond du coeur elle fut écrite en des traits faciles qui se sont maintenus sans dommage jusqu'aujourd'hui. Car les traits originaux n'y sont pas endommagés et préservent l'écriture admirable écrite par la grâce d'en-haut, car la première et sublime sagesse est descendue des hauteurs du Père des lumières, de son Fils monogène et égal en gloire et de l'Esprit vivifiant et égal en essence. Dès l'origine il s'est acquis nos consciences, comme fondement il s'est affermi dans nos coeurs et par son empreinte il a attiré à lui l'intelligence de nos compatriotes, il a régné sur notre nature et a entouré des remparts du feu divin notre faiblesse. Par lui-même il a fortifié l'ignorance de nos intellects et il a chassé et expulsé de notre nation toutes les sectes pernicieuses des hérétiques. Aucune d'entre elle n'a persisté à demeurer dans l'Église de Dieu qui est l'enfant de Thorgom, et aucune n'a pu fructifier dans le jaillissement limpide des eaux vives de la vraie foi qui a surgi chez nous par l'esprit du Dieu vivant.

Cf. 2 Co 3, 3 — Gn 10, 3

4. Ne l'a pu Artémon l'insubordonné qui disait comme les Juifs que le fils de Dieu n'est qu'un homme. Ni Cérinthe l'Asiate n'a pu donner son enseignement démoniaque, qui a considéré le royaume des justes comme un bien-être charnel, à cause de ses propres avantages charnels. Ni non plus le satanique et démoniaque Montan, Marcel de Galatie et Marcion du Pont, qui disaient que seulement apparemment notre Seigneur était apparu sur la terre, et pas dans un vrai corps. Ni encore le malpensant Sabellius de Lybie qui considérait que la Trinité n'avait qu'une personne selon la perversion des Juifs, et non trois personnes intégrales selon la foi chrétienne. Ni encore le prévaricateur Arius qui disait que le Père était grand, le Fils plus petit et créé, et ne croyait pas à la Trinité consubstantielle. Ni encore l'adversaire de Dieu Macédonius, qui disait que l'Esprit saint était inférieur au Père et au Fils, et 416

5 C'est le thème des homélies IV à VII de Jean Chrysostome sur la première épître aux Corinthiens PG 61. L'homme non instruit croit plus vite (56,10) et le mystère est reçu sans préparation technique.

ne croyait pas l'Esprit saint, le Père et le Fils égaux en essence, en gloire et en honneur selon le témoignage des Saintes Écritures. Ni encore l'infâme Paul de Samosate, qui disait que le Christ était né seulement homme de Marie, et non véritable Dieu. Ni encore les ennemis de la vérité Diodore de Tarse et Nestor, Flavien et Théodoret de Cyr, qui dirent que l'homme a assumé le Verbe de Dieu, et qu'il s'est constitué une demeure, celui qui est né de la descendance de David, eux qui appellent l'unique double dans une nature dédoublée, et n'ont pas confessé le Fils unique incarné, en une nature selon la détermination des Écritures, eux qu'a suivi Léon de Rome en les exploitant secrètement. Ni enfin Eutychès à la bouche démoniaque, qui affirmait que le Verbe de Dieu n'a pas pris chair de la Vierge, et disait dans son vertige qu'une apparition du Seigneur a eu lieu dans le monde.

5. Ainsi toutes ces sectes pernicieuses d'hérétiques et beaucoup d'autres qui leur ressemblent sont apparues de l'occident dans l'empire des Romains: dans quelle mesure elles ont gagné le centre, ou bien sont-elles restées dans le même empire d'où elles étaient issues, cela vous le savez fort bien. Or du pays des Arméniens il n'en est apparu pas un seul, pas le moindre hérétique, et personne ne pourrait en indiquer. Au contraire, de même que nous avons reçu de notre saint illuminateur et grand Grégoire cette foi véritable, ainsi nous l'avons maintenue sans limite jusqu'aujourd'hui. Tandis que de toutes les sectes pernicieuses d'hérétiques de l'extérieur qui sont apparues dans votre empire Romain, ou en Lybie ou en Asie, aucune n'a pénétré notre nation, car elle était constituée en citadelle par la grâce d'en-haut et grâce à saint Grégoire et à ses héritiers. C'est pourquoi l'Église de Dieu du pays des Arméniens est demeurée sans tâche et sans limites, bâtie sur le rocher ferme de la foi et prenant pour base la toute sainte Trinité, elle reste pour l'éternité intacte de tout le mal extérieur des opinions hérétiques. Nous avons été imprégnés des couleurs nettes et stables de la parole vivifiante de la vraie foi, qui a été annoncée par les apôtres. Dans la suite, le divin rassemblement des trois saints conciles a reçu la même (417) solidité de la foi de l'Église unanime et universelle. Nous croyons devant Dieu et les hommes jusqu'aujourd'hui au concile de Nicée qui s'est rassemblé contre la perversité d'Arius, à celui de Constantinople contre le révolté Macédonius et à celui d'Éphèse contre les maux de Nestorius, d'Eutychès et de Flavien. Ainsi par ces trois saints conciles



selon le mystère de l'unique et toute-sainte Trinité, est fondée l'Église apostolique de Dieu qui se trouve chez nous les Arméniens et dans le monde entier. Et ainsi est donc la parole de foi qui est demeurée chez nous en vérité depuis l'origine jusqu'à ce jour.

6. Nous croyons à la Trinité toute sainte, à l'unique divinité, à la consubstantialité incréée, à l'existence réelle, à la puissance permanente, au règne sans commencement, à la gloire immuable, à l'honneur indicible, au bien parfait, à la qualité inconnaissable et inexprimable, à la nature inattaquable et inanalysable, en trois personnes parfaites dans leur personnalité dans la même essence. La paternité sans père, car il n'est d'aucun autre, la filiation sans commencement et sans fils, car personne ne vient de lui, l'Esprit procession sans changement, car aucun autre ne lui est semblable. L'un est engendreur et l'autre est engendré sans commencement, et l'autre est source sans début et permanente, une nature, une volonté, une puissance en trois personnes, une divinité, une hégémonie, une principauté, une possession, un règne, une sublimité, une créativité, une vie, une providence, une vision, une omnipotence, une bonté des trois personnes. Les trois sont un par la ressemblance pour des biens différents, car tout ce que le Père est, le Fils l'est aussi ainsi que l'Esprit hormis le fait de ne pas être engendré, et tout ce que le Fils est, le Père l'est de même que l'Esprit, hormis l'être engendré et le fait de ne pas avoir pris chair comme le Fils; et tout ce que l'Esprit est, le Fils l'est ainsi que le Père, hormis la procession, pour que le Père demeure toujours inengendré et engendre toujours le Fils, selon ceci que "Avec toi est mon début", et la génération (Pr 8, 22?) toujours génération à partir du Père, et la source toujours source qui procède du Père, selon ceci que "L'Esprit saint qui est et qui procède (Jn 15, 26) du Père". Ainsi ils unissent la nature, mais la personnalité des visages, ils la conservent parfaite et sans confusion, afin que le Père demeure (418) toujours Père, le Fils toujours Fils et l'Esprit saint toujours Esprit. Les trois dans une seule divinité et nature, dans une puissance absolue et une gloire également éclatante. L'un n'est pas davantage que l'autre, et l'autre n'est pas antérieur à l'un. Aucun ne suit, aucun ne précède, aucun n'est plus petit et aucun plus grand, aucun n'est plus âgé et aucun cadet, mais dans un honneur unique sans commencement, une puissance permanente universelle d'une seule nature unique de la Trinité consubstantielle.

7. Car il n'est pas possible de dire que le Père précède le Fils et l'Esprit à cause de son être inengendré, et il n'y a aucune possibilité de dire à nouveau que le Fils est postérieur au Père à cause de la génération et de la filiation, et il n'est pas davantage possible de dire l'Esprit postérieur ou inférieur au Père. Mais comme le feu est l'engendreur de l'illumination, et la source de la chaleur, et qu'il n'est pas possible de dire du feu que son illumination est antérieure à sa cause ni son réchauffement antérieur à sa source, ainsi il n'est pas possible que le Père soit antérieur au Fils et à l'Esprit. Et comme il n'est pas possible que le soleil précède sa propre lumière qui est son origine, et pas davantage son rayon qui est sa source, ainsi n'y existe-t-il pas de possibilité que le Père précède le Fils et l'Esprit. Et comme il n'est pas possible pour l'homme de précéder son intellect et son âme, pareillement n'y a-t-il pas de puissance apparue antérieurement chez le Père plutôt que chez le Fils et l'Esprit, car si tu fais irradier la chaleur et la lumière du feu, par le fait même le feu ne peut-il pas être du feu. Et si tu isoles la lumière et le rayon du soleil, il n'est plus possible pour le soleil d'être le soleil ou de s'appeler ainsi, et si tu détruis l'intellect et l'âme de l'homme, ainsi n'est-il plus possible à l'homme de voir un homme ou de s'appeler ainsi.

8. Ainsi principalement selon l'exemple des modèles et des empreintes, si tu fais ressortir le Fils et l'Esprit de l'essence paternelle, ou si tu gruges une certaine mesure d'intelligence pour faire précéder le Père, ou pour comprendre ensuite le Fils et l'Esprit, agir dans ce sens n'est pas possible. Il n'y a aucune possibilité que l'essence du Père apparaisse ou qu'elle soit nommée sans l'essence du Fils et de l'Esprit. Car le Père est parfait dans sa personne et dans sa puissance, dans sa connaissance et dans sa bienveillance, dans sa créativité et dans sa divinité. Avec lui est parfait le Fils dans sa personne et sa puissance, dans sa connaissance et dans sa bienveillance, dans sa créativité et dans sa divinité, et parfait est aussi l'Esprit, dans sa personne et dans sa puissance, dans sa connaissance et dans sa bienveillance, dans sa créativité et dans sa divinité. Un seul règne, une seule seigneurie, une seule divinité, un seul commencement sans commencement du Fils et de l'Esprit. Le Père n'a pas précédé en son commencement celui des autres dont il y a commencement, mais l'existence sans commencement des trois personnes de la même nature du Père, du Fils et de l'Esprit, issu de lui sans commencement et avec lui perpétuellement, et

419



compris et connu de lui interminablement, en unissant par la division et en distinguant dans l'unité, possédant une distinction et une union éclatantes. Car lui-même est la lumière indicible, et la source de toute illumination, la vie immortelle et le dispensateur de la vie à tous les mortels et les immortels, l'essence incréée et le constitutif et le créatif de toutes les essences, la nature sans faille, l'expansivité sans retenue, la subtilité sans obstacle, la convenance qui touche tout, l'abondance inépuisable, la grandeur incomparable. Elle est la forme indéterminée de toute chose, et n'est mélangée à aucune des natures, elle comprend tout et n'est comprise elle-même ni analysable par aucun, l'inconnaissable, l'indicible et consubstantielle sainte Trinité, qui a toujours été, est et demeure pour l'éternité. Ainsi donc nous les Arméniens avons été ornés de la foi limpide et solide, et voulons-nous toujours glorifier avec elle la toute sainte Trinité.

9. Or, sur l'économie du Verbe de Dieu, sur son fils Monogène incarné et devenu homme de la semence de David, voici comment ce thaumaturge le grand Grégoire notre Illuminateur nous a enseigné que la foi véritable est la suivante: Dieu s'est humilié et a mélangé la divinité avec l'humanité, l'immortel avec le mortel, et a endossé la faute des péchés dans une chair mélangée à Dieu [385].[6] Et encore: Celui qui n'avait pas de commencement a commencé, et a compté les jours de la huitaine de la circoncision [402]. Et il dit encore: A lui la gloire au Seigneur de tous, qui pour notre salut s'est fait homme et a circulé dans une forme humaine [390]. Et il dit encore: Il a été uni à la chair par la nature, et en mélangeant il a unifié la chair dans sa divinité [369]. Et il dit encore: Il a pris la chair humaine et en la mélangeant s'est unifié lui-même et a plongé la chair dans sa divinité [378]. Et il dit encore: Il a revêtu notre nature terrestre et l'a mélangée à sa divinité sans mélange, et il a mélangé la chair corruptible à la divinité incorruptible, et l'a rendue incorruptible [515]. Et il dit encore: Or le Fils de Dieu s'est humilié et a pris la chair humaine, et il s'est humilié dans l'abaissement de la mort jusqu'à l'ensevelissement une fois [597]. Et il dit encore: Le fils de Dieu est mort, afin de rendre vivante la mortalité des créatures, car il ne pouvait pas sans sa propre mort nous donner la vie, et pour exalter sa créature par sa

420

[6] Nous indiquons entre crochets les §§ de l'Agathange d'après l'édition de Tiflis 1913, reprise par Thompson, *Teaching*.

propre descente dans l'humiliation [238]. Et il dit encore: Le Seigneur et le créateur des créatures s'est humilié jusqu'à la coupe de l'humiliation d'une mort ignominieuse, et il a bu à la coupe de l'humiliation des souffrances à l'aide de sa propre volonté [515], afin de subir notre indignité et de porter sur lui nos souffrances, et de devenir notre égal dans notre mort par le bon plaisir de sa volonté.

10. Or, sur un tel fondement inébranlable et inamovible de la solidité de la foi est construite la sainte Église chez les Arméniens, que l'Esprit saint a fondé grâce aux apôtres, et qu'il a achevée grâce au grand Grégoire notre Illuminateur, et nous sommes demeurés dans la même confession de la solidité de la foi jusqu'à ce jour, en restant les gardiens de la transmission des véritables traditions pour l'éternité. C'est pourquoi selon cette parole de la foi orthodoxe et véritable nous avons suivi notre saint Illuminateur et ses fils,[7] de saints hommes de Dieu, qui lui ont succédé sur le trône dans l'esprit de Dieu, et ont affermi chez nous la même tradition véritable de la foi, et nous accueillons avec assurance ce qui vient de nos saints Pères.

11. Nous confessons l'un de la Trinité le Fils monogène, la véritable naissance sans commencement du Père, l'égal en gloire du Père et de l'Esprit saint, vrai Dieu du vrai Dieu, aidé de sa volonté propre selon le bon plaisir du Père, qui par l'Esprit saint s'est humilié loin des hauteurs inénarrables, et est descendu de l'observatoire dénué de sommet dans le sein de la toute sainte Vierge, et s'est mélangé à partir de notre nature sa chair vraiment d'un sang vierge, et il se l'est unie à sa nature, il est devenu homme assurément de la semence de David, non pas en assumant l'homme ni en habitant dans l'homme, comme ont paru dire Nestorius et Flavien d'Ancyre (*sic*), mais comme le dit Grégoire le Théologien dans sa lettre à Clédonius: "Il s'est uni selon la nature et s'est créé avec elle et s'est unifié, et celui qui le nie, qu'il soit dénué d'énergie valable et rempli de contradiction".[8] 421

12. Voici donc qu'il a dit que selon la nature unie à la divinité a été modelé le mélange de la chair, et qu'il est devenu une nature et un Dieu unique par l'unification et le mélange, et une volonté et un vi-

[7] A savoir les saints Aristakès et Verthanès, d'où le Canon 33 du Quinisexte.

[8] Grégoire de Nazianze, *Lettres*, I, 19-21, ed. p. 44. La citation est sensiblement retravaillée.



sage, et un fils Monogène, le Verbe Dieu incarné, car le nombre de la Trinité n'a été ni augmenté ni diminué, mais il reste comme il était, comme il est et demeure pour l'éternité. Ni une nature étrangère, ni une autre volonté, ni une autre opération ne s'est associée comme nombre de la sainte Trinité, mais comme avant l'incarnation du Verbe la sainte Trinité était une seule volonté, une opération et une nature, et trois personnes, ainsi après l'incarnation du Verbe Dieu il y a une nature, une volonté et trois personnes dans la sainte Trinité, sans augmentation ni diminution à cause de l'incarnation du Fils. Mais comme le feu saisit la matière de l'or et se mélange à elle, et la nature du feu n'augmente ni ne diminue à cause de l'or qui s'est réuni et mélangé à ce feu, ainsi la nature du feu continue à demeurer et son opération à être ce qu'elle était et l'or qu'il a saisi consume entièrement tout objet, et réchauffe ce qui était froid, et illumine ce qui était sombre et l'a créé lumineux et étincelant, et a rendu hautement énergique et actif ce qui était inerte, sans sublimer dans ce milieu la nature de l'or, mais en le conservant dans sa matérialité, et ainsi il l'a fait devenir complètement feu et nature de feu, et toute la nature faible et corruptible et inférieure, il l'a émondée de lui-même. Et une autre matière qui est saisie par le feu, qu'il s'agisse du bois ou d'autre chose, il ne s'appelle plus bois le bois mélangé au feu, mais feu et flamme, étincelle et lumière qui illumine ceux qui s'approchent, et les noms initiaux, la nature, la volonté et l'opération sont émondés d'eux-mêmes par la saisie du feu, et elle revêt les noms, et les natures, l'activité et la qualité du feu en toutes choses. Ainsi le Verbe Dieu, feu redoutable et noétique, lorsqu'à l'initiative de l'Esprit saint il descendit dans le sein corruptible de la Vierge, et prit d'elle la chair, l'âme et l'intellect charnels, et en les mélangeant il les réunit au feu de sa divinité et les rendit en tout Dieu et de nature divine. Il ne les a pas expulsés de leur milieu et 422 consumé et ne s'est pas transformé en incorporel, mais a gardé la chair en son essence selon qu'elle a été palpée par les apôtres. Il la rendit entièrement selon la nature de sa divinité dans le sein de la sainte Vierge, et n'a pas délaissé la chair pour qu'elle reste selon la spécificité faible et impuissante d'une nature mélangée en s'unissant à elle, ainsi que le pensent certains par cacodoxie, mais avec une célérité impensable et indicible, il a rendu la chair terrestre qu'il a prise de nous, de feu; l'humaine, divine; la créée, créatrice et l'esclave, libre, libératrice de l'univers et Seigneur universel. En la prenant de la Vierge, il a rendu

sa chair de pécheresse qu'elle était, impeccable et propitiation de tous les pécheurs, de corruptible incorruptible et d'impuissante toute-puissante, d'insuffisante celle qui suffit à tous, d'impotente celle qui peut tout, de nature ignorante celle qui désormais sait tout et donne à tous les connaissances, de nécessiteuse celle qui n'a besoin de rien et comble les besoins supérieurs et inférieurs, de l'obscure vient le Seigneur de gloire, merveilleux et redoutable par sa gloire et glorifié par l'univers, de l'indigne le divin sublime digne de toute louange, de l'inintelligente le sage et dispensateur de toute sagesse aux corporels et aux incorporels, de la maudite la toute bénie qui abroge les malédictions du premier Adam et la source de bénédiction de la nature humaine entière, la chair du Christ selon ceci: "Béni est le fruit de ton sein", et de la corruptible l'incorruptible qui affermit et renouvelle toutes les corruptions. et de cette nature obnubilée, la lumière inaccessible et vraie, le Verbe chair qui illumine toute nature humaine qui vient en ce monde à cause de la véritable et inaccessible lumière de l'union.

Lc 1, 42

13. C'est pourquoi l'éclat de la chair sur la montagne inaccessible devint pour les apôtres des vêtements, et de notre méchanceté il prit non la méchanceté mais notre chair et la rendit la plus excellente, source de tous les biens, et de mortelle immortelle, bien plus celle qui met un terme à la mort et donne la vie à ceux d'en-haut et ceux d'en-bas. Comme le dit Éphrem dans le *Livre de la Foi:* "Le Verbe Dieu lumière et Vie, par sa nature est venu s'unir à la chair qui par sa nature n'était ni verbe ni lumière ni vie, mais du moment que le Verbe Dieu s'unit à elle, la chair devint désormais, vie et lumière et elle-même Verbe par l'union".[9] Et il dit encore: "Il a pris sa chair de la Vierge et est aujourd'hui une source de qui jaillit la vie pour toutes les natures, d'en-haut et d'en-bas".[10] Ainsi donc, tout ce qui vaut d'être la nature divine unifiée est devenu sa chair par le mélange et l'unification, Dieu vrai, et tout ce qui est valable pour Dieu est devenu souverainement la chair, non pas distinctement, mais par le devenir de l'union, l'unité de la personne, une personne, une nature, une volonté, une activité du Verbe Dieu incarné.

423

[9] Ce *Livre de la Foi* souvent cité par Sahak III ne saurait être de l'Éphrem authentique. Il s'agit sans doute de passages perdus d'une œuvre apollinariste. Voir § 21 ci-dessous.

[10] Nous déduisons la longueur de la citation d'après la tournure stylistique "Ainsi donc".



14. Et quand la chair du Verbe lui est-elle devenue connaturelle et a-t-elle pu être appelée une nature et une personne Jésus Christ? L'unique nature et l'unique personne du Verbe incarné n'est pas devenue après la crucifixion et après la résurrection, comme certains en leur cacodoxie et leur infatuité ont osé le dire. Qu'il n'en soit pas question et que cela n'entre dans aucune mentalité de chrétien! Mais à partir de là même, du sein de la sainte Vierge dans le Verbe incarné, tout ce qui se trouvait était le Verbe toujours, et devint sa chair dans le sein même de la Vierge Marie, selon ce que dit saint Athanase: "Le Verbe devint chair pour que la chair devienne Dieu Verbe".[11] Et Grégoire de Nysse écrit à Théophile évêque d'Alexandrie: "Tout ce qui était faible et corruptible nature, mélangée avec la divinité, devint ce qui était de la divinité toujours".[12] Ainsi donc, vois avec la précision de la foi que dans l'incarnation du Verbe Athanase lui-même dit avec force que la chair devient Dieu Verbe. Maintenant quand le Verbe s'est-il incarné? N'est-ce pas à partir du sein de la Vierge? Et il est clair maintenant que dans le sein de la Vierge est devenu chair le Verbe Dieu. Car en descendant dans notre nature le Verbe du Père à cet instant précis a pris chair avec une vitesse inimaginable à partir de notre nature inférieure, la nature redoutable de Dieu du Verbe paternel avec une assurance et une fermeté véridique. Ainsi donc où crois-tu que soit celui de la nature des deux après l'union, sinon nulle part? Vois encore ce qui a été dit par le bienheureux Grégoire de Nysse qui parle comme Athanase, car il a dit qu'en mélangeant toute la nature faible et corruptible dans la divinité, est devenu ce qui était toujours de la divinité; et où a été mélangée la nature corruptible humaine? dans la nature incorruptible de la divinité. Il n'est pas clairement affirmé si c'est dans le sein de la Vierge qu'a eu lieu le mélange, mais il est du moins clair assurément que c'est du sein de la Vierge qu'est devenue la chair qui a été prise de Marie, la nature divine et incorruptible, et tout ce qui a toujours été de la divinité, comme en témoigne Grégoire de Nysse.

424

15. Et ainsi donc voici qu'il est clair que ceux qui disent qu'avant la croix et la résurrection la nature était faible, corruptible et mortelle, et

[11] Athanase affirme rigoureusement le contraire, par ex. PG 26, 1109 B 3-4 *Adv. Apollinarem*.

[12] Grégoire de Nysse, *Πρὸς Θεόφιλον κατὰ Ἀπολιναριστῶν*, ed. F. Müller (Leiden 1958) p. 124, 18; 125, 1 et 12-13. Cinq manuscrits précisent "Théophile d'Alexandrie".

la chair du Christ dans le besoin et l'absence de gloire, ceux-là justifient Nestorius, Paul de Samosate, Théodore de Tarse et Théodoret évêque de la ville de Cyr. Et ceux pareils à eux qui disent que l'homme est né de la Vierge, et qu'une nature mortelle a souffert sur la Croix, ou ceux qui disent que la chair est la demeure du Verbe et non l'union de la nature selon la définition des Saintes Écritures. Et il s'accomplit à leur sujet ce qui a été dit par notre saint Illuminateur le grand Grégoire, que ceux qui croient dans la chair, il leur a annoncé sa propre divinité, et ceux qui bronchent dans la chair ont renié sa nature,[13] ils marchent dans l'impénétrable, et tombent dans l'égarement.

16. Tu vois que croire dans la chair, c'est-à-dire le Dieu vrai, immortel et incorruptible, c'est confesser la chair selon la nature du Christ. Mais se scandaliser de la chair, c'est dire que la chair du Verbe après l'union humaine, est faible, mortelle et corruptible après l'union. Tu vois qu'il dit que ceux qui renient la divinité se sont scandalisés de la chair comme les Juifs, qui ont considéré la chair comme une demeure, et non l'union par la nature. Car si le Christ est deux natures après l'union, alors du moins un véritable Dieu n'est pas né de la Vierge, mais un homme corruptible, comme l'a dit Nestorius, et le Seigneur de gloire n'a pas été crucifié, comme l'atteste l'apôtre Paul, mais l'esclave mortel, l'humaine, faible et obscure nature, comme l'a dit l'adversaire de l'apôtre Paul, le scélérat de Samosate. (1 Co 2, 8)

17. S'il en est ainsi, alors mentiront ceux d'en-haut et ceux d'en-bas. Et d'abord mentiront les prophètes, car ils ont dit que Dieu puissant, immortel et incomparable est l'enfant né aujourd'hui, né de la Vierge. (Is 9, 5) Mentiront aussi les anges, en appelant Seigneur et sauveur celui qui **425** est né dans la ville de David et en chantant la gloire dans les hauteurs à Dieu qui est venu sur terre faire la paix et la réconciliation de l'homme. (Lc 2, 14) Mentiront également les mages, car ils abandonnèrent leur idolâtrie et se sont engagés dans l'adoration du vrai Dieu; et voici qu'ils seraient venus adorer la nature mortelle et corruptible, et ils (Mt 2, 2) seraient allés de perversion en perversion car ils n'ont pas vu et adoré dans la grotte seulement le Verbe incorporel: absit! mais ils ont vu l'incarné et celui qui est devenu homme, et celui qu'ils ont vu, ils l'ont

[13] Agathange, ou Thomson, *Teaching*, § 369.



adoré. Ainsi donc si la chair s'est manifestée, ce qu'ils ont vu était mortel et corruptible, une faible nature humaine, et il est clair qu'ils ont adoré l'homme et non le Dieu vrai, et ils ont été conformés à la même idolâtrie dans laquelle ils se trouvaient. Et s'il en est ainsi, avec eux les puissances célestes ont été viciées, car à la place d'une nature divine immortelle et incorruptible, ils ont adoré la nature de l'homme mortel et corruptible. Ensuite le Père lui-même aurait menti, car au Jourdain il a fait entendre aux Juifs sa voix: "Celui-ci est mon Fils", (Mt 3, 17) celui que vous voyez parmi vous, né de Marie. Et les Juifs, s'ils n'avaient pas vu le Verbe incorporel au Jourdain, mais l'incarné, et celui qu'ils voyaient, ils ne l'auraient pas reconnu comme attesté par le Père comme son Fils par l'apparition de l'Esprit saint, et alors ce qu'ils ont vu serait la nature corruptible, mortelle, faible, humaine et nécessiteuse de l'homme, et si le Père avait menti, le saint Esprit avec lui. Il aurait convenu au Père de dire: "En celui-ci se trouve mon Fils", et non de (Mt 3, 17) dire: "Celui-ci est", et de tromper l'homme. Et s'il en est ainsi, le Fils lui-même aurait menti, car il a dit à l'aveugle: "Tu vois le Fils de Dieu et celui qui te parle il l'est" et voici que l'aveugle vit la chair unie au (Jn 9, 37) Verbe, et non le Verbe nu, et si la chair est visible, elle était une nature étrangère à celle du Verbe qui lui était uni, celle d'un homme mortel et corruptible, et dès lors il aurait manqué à la vérité en disant à l'aveugle: "Tu vois le Fils de Dieu". Il aurait été convenable et juste de (Mt 3, 17) dire: "En moi se trouve le Fils de Dieu" et non de dire "Celui que tu vois, c'est le Fils de Dieu", et de le tromper ainsi que toutes les créatures. (Jn 9, 37)

18. Si penser ainsi ou se le mettre en l'esprit est une grande perversion et une profonde insubordination, c'est ici plus que tous les blas- **426** phèmes des démons et de leur père Satan que de prétendre faux le message sans mensonge de Dieu le Père ou de l'Esprit saint véridique ou du Fils de Dieu Monogène, ou de tous ses saints, qui ont témoigné et proclamé son incarnation, et ont en toute occasion et unanimement transmis par leur appel le Verbe de Dieu incarné et devenu homme, celui qui est né de la Vierge, celui qui a été baptisé dans le Jourdain, celui qui a été cloué sur la croix, une nature une volonté, une opération, une personne, un fils qu'atteste le Père: "Celui-ci que vous voyez, est mon Fils", et l'Esprit qui est apparu au-dessus de la chair mélangée à Dieu et divinisée a confirmé l'attestation du Père à son sujet, et les anges avec assurance ont honoré et adoré celui qui a été fait homme,

et qui est apparu sur la terre, comme leur Seigneur et Dieu, selon ceci: "Les anges se présentèrent et le révérèrent". Et les Mages ont adoré celui qui apparaissait comme le Dieu vrai, sans distinguer une nature de l'autre, et sans séparer en leur conscience, et ils ont reconnu Dieu révélé, et ainsi apporté l'adoration à une seule nature et un seul Fils incarné. C'est pourquoi nous aussi nous suivrons avec eux la voix du Père, avec l'apparition de l'Esprit saint, et le témoignage du Fils sur lui-même, en prêtant l'oreille à tous ses saints, ses prophètes et ses apôtres, aux saints docteurs de l'Église. Nous confessons sa forme comme un seul fils et une seule nature du Verbe Dieu incarné et fait homme, dans une unité immuable et indestructible, unie dans un mélange sans confusion ni division, et unique dans le sein de la Vierge. Et ainsi il est né de la Vierge incorruptible, immortel et tout-puissant dans la chair, et le même a été baptisé dans le Jourdain, le même a été cloué sur la croix, le même a été porté au tombeau, le même est ressuscité d'entre les morts, le même est monté aux cieux, le même est assis à la droite du Père et le même est celui qui doit venir. C'est pourquoi la Vierge est Theotokos et non Anthropotokos, celle qui met au monde l'incorruptible et non le corruptible; c'est pourquoi il est demeuré lui-même incorruptible, car il n'est pas possible que la chair mise au monde soit corruptible et mortelle et de conserver l'engendreur comme incorruptible.

Mc 1, 13

19. Si quelqu'un s'entête à dire la chair corruptible et mortelle, il est clair qu'il veut rendre la Vierge plus élevée que celui né d'elle, l'Emmanuel, qui se traduit "Dieu avec nous". Si c'est une insubordination de dire la Vierge plus grande que celui né d'elle, Dieu, alors celle qui met au monde serait incorruptible à cause de celui qui est né d'elle, d'où ce serait son devoir propre de conserver celle qui met au monde incorruptible, vu que la chair elle-même était souverainement incorruptible et immortelle et Dieu en vérité. C'est pourquoi "le Jourdain a été foulé aux pieds par Dieu et non par l'homme, il a été baptisé par la nature divine", comme dit saint Athanase,[14] et non par une nature humaine faible et corruptible, comme paraît le dire Nestorius, et ses pareils. Et la croix est une croix divine qui a reçu Dieu, et l'autel du Dieu Monogène, et non une croix humaine ayant reçu l'homme et un autel humain, mais comme le Seigneur le dit de lui-même: "Le fils

427

[14] Citation non identifiée. Même idée PG 26, 100 C 3.



unique aimé du Père, celui qui est venu du Père auprès de ses ouvriers, ils l'ont rejeté hors de la vigne et tué". C'est pourquoi les Juifs ne sont pas homicides, mais déicides, car il l'a déclaré Fils unique du Père, le Monogène bien-aimé, tué par les Juifs, et non un homme corruptible. C'est pourquoi les Juifs n'ont pas renié l'homme, mais Dieu, comme l'atteste Moïse: "Vous verrez votre Vie suspendue au bois devant vos yeux".[15] Ainsi donc les Juifs n'auraient pas vu le Verbe incorporel suspendu au bois. Qui aurait l'audace de dire cela? Il est donc clair qu'ils ont vu le Verbe devenu homme suspendu à la croix et n'ont pas cru, et voici que Moïse a appelé la vie la chair apparente et visible, visible uniquement par le mélange et l'union au Verbe. Ainsi donc qui serait assez insubordonné pour avoir l'audace d'appeler aussi la Vie mortelle et corruptible? Même les démons ne le disent pas, sinon quelques autres. C'est pourquoi le tombeau a reçu Dieu et non l'homme, afin que le tombeau n'apparaisse pas comme Theotokos à la place de la Vierge. Mais celui que la Vierge a mis au monde, la croix l'a lui-même élevé, et le tombeau l'a lui-même reçu en lui, et l'a remis dehors identique, sans le détruire et sans le diminuer hors du tombeau, mais tel qu'il était entré au tombeau, ainsi il en est sorti sans augmentation et sans défectuosité.

Mt 21, 39

Dt 28, 66

20. Maintenant si le Christ avait été de deux natures avant la croix, comme le dit Léon de Rome, et qu'il ait souffert et ait été enterré selon sa nature humaine, et qu'il soit ressuscité selon sa nature divine, il est clair qu'au lieu de la Vierge le tombeau serait Theotokos, et ceux qui appellent Marie Theotokos mentiraient, car voici que la nature humaine est née d'elle, et qu'elle est anthropotokos dans l'annonciation plutôt que Theotokos, comme paraît le dire Nestorius. Et le tombeau est Theotokos à la place de Marie, comme paraissent le dire les Grecs. Mais c'est une insubordination de dire que le tombeau est Theotokos au lieu de Marie, car il est clair par ailleurs qu'il était avant la croix, après l'unification sans confusion, une seule nature divine. Car Dieu était une nature humaine mélangée au Verbe dans le sein de la Vierge, et la Vierge a mis au monde le même de l'unique nature divine, ce pourquoi elle a été confessée comme Theotokos par les êtres d'en-haut et d'en-bas, et la même nature unique dans une unité sans confusion

428

[15] Sur ce Logion, voir J. Daniélou, *Etudes d'exégèse judéochrétienne*, Paris 1966, p. 53-75.

et indestructible a été mise au monde par la Vierge, a été baptisée dans le Jourdain, a souffert dans l'unité de la nature unique et est demeurée impassible, est morte et est restée immortelle, selon le mode que lui seul connaît, et il a été mis au tombeau avec cette même nature unique, et il est ressuscité par cette nature sans augmentation et sans diminution, et avec cette même nature il reste et demeure pour les siècles, comme lui-même l'a attestée pour lui-même après la résurrection. Il dit en effet: "Palpez-moi et voyez que je suis le même, comme j'ai été aussi avant la croix, et que je n'ai pas changé". Et Paul s'écrie et dit: "Jésus Christ hier et aujourd'hui, le même pour l'éternité". Et Pierre, le chef des apôtres dit: "Sa chair n'a pas connu la corruption". Et Athanase d'Alexandrie dit: "Il est ressuscité aussitôt après trois jours, sans avoir connu la corruption, comme il avait été auparavant".[16]

Lc 24, 39 — Hb 13, 8 — Ac 2, 31

21. Aussi bien comment quelqu'un aurait-il l'insolence de dire à bouche découverte que la mortalité ou la corruptibilité ou la faiblesse ou le besoin de la chair divine du Verbe auraient existé nécessairement avant la croix, car voici que Paul parlait par le Christ et nous apostrophe clairement: "Jésus Christ, comme aujourd'hui et après sa résurrection, était ainsi hier avant ses souffrances et est resté pareil pour l'éternité". Ainsi donc, si après la résurrection quelque mortalité ou corruptibilité garde du pouvoir, ou que l'on soit contraint d'appeler nature humaine de la chair du Verbe, la même chose doit être comprise comme lui étant arrivée avant la croix. Mais si c'est insubordination de penser des usages humains contraignants pour la chair du Verbe après la résurrection, c'est aussi une insubordination d'énoncer avant la croix quelque contrainte dans la chair du Verbe, car c'est librement que tout a eu lieu comme pour Dieu. De la même manière qu'après la résurrection, ainsi avant la résurrection Paul a dit qu'il a eu une seule forme, et ainsi jusqu'à l'éternité. Et donc, quoi que l'on comprenne et dise du Verbe, cela s'est passé aussi pour la chair après l'incarnation. Car la chair et le Verbe dont est la chair sont un. Comme l'atteste le bienheureux Éphrem: "Il n'y a pas une seule séparation du Verbe et de sa chair dans l'Écriture divine, et il est une nature, une personne, une force, entièrement Dieu et entièrement homme, sa nature propre identique".[17]

Hb 13, 8 — 429

[16] Nous n'avons pas identifié cette citation d' "Athanase".



22. Tu vois qu'il a dit que la personne entière du Christ est Dieu, et à nouveau sa personne entière homme, et non la moitié de sa personne homme, et la moitié de sa personne Dieu, comme paraît le dire Nestorius et ses semblables, mais il a défini les deux noms en une personne et une nature, et il n'a pas dit seulement que les deux noms sont en une nature et en une personne, mais l'Écriture définit tous les noms du Christ en un visage et une nature, à savoir l'Homme, Dieu, l'Agneau, le Prêtre, le Seigneur, le fils de David, le Chemin, la Vie, le Monogène, le Verbe, le Rocher, le Fils de Dieu, la Perle, la Vérité, le Roi, le Pasteur, la Lumière, Jésus, le Sauveur, la Porte, le Christ, l'Emmanuel, le Tout-puissant et quelque autre nom encore qu'aient employés en figure les Saintes Écritures au sujet du Christ, avec tous ses noms il est confessé par les Saintes Écritures dans une personne et une nature. Car si tu divises le nom de Dieu et celui de l'homme dans le Christ, alors il est nécessaire de diviser encore tous les noms, et alors le Christ n'est pas seulement divisé en deux noms mais en plusieurs jusqu'à l'impraticable, et le grand apôtre a exclu la pensée de telles horribles divisions quand il dit: "Comme unique est Dieu et Père, ainsi unique est le Seigneur Jésus-Christ". C'est pourquoi comme le Père est unique, il est impossible de le diviser en deux, ainsi il est impossible également de diviser son unique Fils en deux, car il a été confessé comme un par Paul, et la duplicité n'a pas de place en lui.

1 Co 8, 6

23. C'est pourquoi Cyrille d'Alexandrie a vu et déclaré: "Si quelqu'un divise les paroles des évangélistes et des apôtres, et les écrits des prophètes au sujet du Christ, en deux personnes ou en deux puissances, ou encore ce que le Christ lui-même a dit de lui-même, ou qu'il comprenne quelque chose d'humain en dehors du Verbe comme un supplément, et quelque chose divinement du Père de l'unique Verbe de Dieu, qu'il soit anathème".[18]

430

24. Tu vois qu'il a défini que toutes les Écritures disent du Christ une personne et un visage et une nature, et qu'il a anathématisé sévèrement ceux qui ne le disent pas. Grégoire le Théologien dans son épître entière à Clédonius pose la même chose dans une personne et une nature, en réprimandant sévèrement Apollinaire, qui comprenait

[17] Lietzmann, *Apollinaris*, p. 198, 24 – 199, 2. Aussi ACO, 649, p. 322, 2-4, sans la finale; Outtier, 165, -3 à -1.

[18] Cyrille d'Alexandrie, Quatrième anathématisme, ed. Pusey, VI, p. 247, 15-20.

par la division les activités du Christ, comprenant les unes de l'humanité et les autres de la divinité. En effet, lui-même place tout dans l'unique, et pose dans son discours contre les Ariens que l'activité du Christ est complètement divine, par la nature éminente du Christ lui-même même selon la bienséance du Verbe, et encore par la nature abaissée du Christ lui-même par sa volonté selon l'économie, et non par la contrainte mais par la puissance divine, et donc tout ce qui était dès l'origine le Verbe est devenu de même chair par le mélange et l'union dans le sein de la Vierge.[19] Comme l'écrit saint Éphrem: "De par sa propre chair le Dieu Verbe est indivisible et indistinguable par l'union selon la consubstantialité naturelle du Verbe au Père, car son nom et sa chair sont égaux, et s'il n'avait pas tout rendu égal, il se serait trouvé en dehors de la divinité, et le Verbe ne serait pas adoré, et ainsi il serait trouvé menteur et à partir de là aussi le livre divin: «Et le Verbe s'est fait chair»".[20] Jn 1, 14

25. Vois à nouveau aujourd'hui en toute assurance qu'il a proclamé égaux dans toute la nature, le nom et l'activité du Verbe de l'essence naturelle du Père, en réalité et en vérité. "De la même manière, dit-il, que le Verbe a la consubstantialité naturelle avec le Père, de la même condition équivalente, dit-il, était sa chair, égale au Verbe consubstantiel par l'unification". Et il ajoutait en outre que "Celui qui ne croit pas que sa chair est par toute la nature égale au Verbe consubstantiel naturel, qu'un tel renie en outre la divinité et n'est pas un adorateur du Verbe. Et celui qui ne dit pas que par nature et en vérité la chair a été divinisée par l'union à partir du sein de la Vierge, celui-là, dit-il, fait mentir l'Écriture: «Le Verbe s'est fait chair»".[21] Et Éphrem dit encore dans les discours de la foi: "Le Verbe de Dieu s'est uni dans la chair, et la chair s'est soumise au Verbe Dieu, et la chair est Dieu en vérité devenue selon la nature du Verbe qui s'est uni à elle. C'est pourquoi il était nécessaire que le Verbe Dieu assume le nom de la chair comme la chair, il a assumé avec assurance le nom du Verbe Dieu, et comme il y eut soumission, le mélange des deux fut aussi une nature uni- [431]

[19] Grégoire de Nazianze, grosso modo *Oratio XXX*, PG 36, 113 A 11 et 120 A 6, *ad sensum*.

[20] Lietzmann, *Apollinaris*, 195, 1922 et 196, 1822; Outtier, 164, 2 à 165,4.

[21] Pour les deux premières citations, cf. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 213, 15: εἰ οὖν ἡ θεία φύσις σάρξ ἐστιν.



que".[22] Vois que c'est selon la nature du Verbe qu'il a dit que la chair est devenue Dieu dans une véritable unité. De la même manière devinrent les deux noms du Verbe et de la chair un seul nom, une volonté unique, et il ajoute en outre en disant: "A cause du mélange, une nature unifiée, selon toute nécessité les deux noms d'une seule nature, un seul nom unique".[23]

26. Ainsi donc comment quelqu'un pourrait-il parler d'une autre nature après l'union? Car il a dit que selon la nature du Verbe est devenue la chair Dieu en vérité par l'union dans le sein de la Vierge, et il a défini l'unique nature du Fils et de sa chair selon toute nécessité. Et maintenant voici qu'il est clair que n'importe qui comprendrait que cela est arrivé au sujet de la chair selon la nécessité, ceux-là trouveront que le Verbe dont c'est la chair est aussi devenu, et tout ce qui est du Verbe va de même au Père. Maintenant si auprès du Père, il n'y a ni faiblesse ni corruption ni besoin ni mortalité, car c'est une forte insubordination de penser quelque chose de tel chez le Père, ce sera donc aussi une insubordination de comprendre quelque chose de contraignant pour la nature au sujet de la chair du Verbe. Car les saints Pères ont dit que la chair était égale par l'union du Verbe à l'essence propre du Père, infailliblement comparable en toute ressemblance et en toute chose. Et en disant cela, nous ne renions pas les traits humains de l'économie, que le Verbe s'est donnés pour substance par sa volonté en dehors des péchés, et non nécessairement par sa puissance divine, et non comme nous. Car nous comme nous ne le voulons pas nous avons faim et soif, nous travaillons, nous dormons, nous craignons et nous ignorons, et ce que nous nous acquérons de plus que cela, c'est par [432] nécessité et sans le vouloir. Or le Christ Dieu n'est pas ainsi, mais il va sur les traces de tout ce qui est sa propre volonté excellente, comme elle est vraiment comprise comme Dieu. Car il n'était pas tombé à l'intérieur de la contrainte de la nature, mais était lui-même Seigneur, et le transformateur de sa nature selon ce qu'il voulait. Car il était capable de tout par sa puissance, et omnipotent dans sa souveraineté, il allait en toute chose sur les traces de sa volonté comme du Dieu

[22] Cf. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 214: ταπεινώσαντα ἑαυτὸν σαρκί; 215, 29: τὰς δεσποτικὰς φωνάς.

[23] Ibid., p. 218, 21: τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς. Tous ces parallèles laissent entrevoir un écrit apollinariste réutilisé dans le cadre monothélite.

véritable, car il était capable d'avoir faim quand il le voulait, il était capable de ne pas avoir faim; il était capable de dormir, et il était capable par nature de ne pas dormir; il était capable de travailler et de pas travailler, il était capable de s'étonner et de pas s'étonner, il était capable de souffrir et de ne pas souffrir, il était capable de mourir et ne pas mourir, et il était en état de faire tout comme Dieu, et il s'est approprié tout par sa volonté sans péché, en ayant pitié de nous, et il a tout dissout comme Dieu par sa puissance, comme l'écrit Cyrille dans son livre *Trésor*, "car ce n'est pas que la nature l'ait contraint, mais lui-même a changé sa propre nature".[24]

27. Voilà les démonstrations claires de ce qu'il a dit, que par la puissance divine il l'a déclaré libre de porter la nécessité de toute la nature humaine, car Dieu ne tombe pas sous la contrainte, mais est lui-même l'auteur de la contrainte, celui qui abolit toutes les nécessités comme il le veut. C'est pourquoi Grégoire le Théologien dit qu'il s'est approprié toutes les propriétés de manière divine, parce qu'il en était capable et le voulait.[25] Et il l'atteste, car après quarante jours, alors dit l'évangéliste, il eut faim; et voici qu'il montre pour l'avenir que lorsqu'il l'a voulu, il eut faim. Or nous, nous avons faim en un seul jour, et nous ne sommes capables d'être satisfaits ni un jour ni une heure. Or, lui, étant sans besoins, était capable de faire tout ce qu'il voulait, comme le dit notre saint Illuminateur le bienheureux Grégoire: "Après la résurrection, il s'est soumis à la nourriture à partir du royaume dépourvu du sens du goût afin de rendre à ses apôtres sa résurrection crédible. Et avant la passion, il mangeait et buvait et dormait, afin de rendre crédible à l'homme que vraiment en vérité le Fils de Dieu est Fils de l'Homme. Et encore après la résurrection, se soumettre à la nourriture était une indication et une assurance de ce qu'avant la croix, 433 dans ce monde de besoins et de faim il se mouvait comblé entièrement sans aucun besoin d'aucune nature".[26] Vois-tu que saint Grégoire dit que la chair du Verbe était sans besoins avant la croix? Quant aux

[24] Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* PG 75, 397 A 1-3: καὶ συγκεράσας εὐρωσῃ τὴν ἀνθρώπου φύσιν καὶ πρὸς ἑαυτοῦ μεταποιήσῃ στερρότητα. Nous n'avons pas trouvé de meilleur parallèle.

[25] Grégoire de Nazianze, approximativement PG 36, 113, C 1-6, *ad sensum*.

[26] Agathange, ou Thompson, *Teaching*, § 490.



propriétés, il les a dites volontaires afin de rendre crédible qu'il soit devenu homme.

28. Or si quelqu'un avait l'audace de dire comment deux natures parfaites sont devenues une nature parfaite, c'est ce qu'Apollinaire a dit contre Basile de Césarée, quand celui-ci répondit et dit: "L'homme est impuissant, mais Dieu capable de tout, comme naître d'une Vierge, aller sur la mer et entrer portes fermées à l'intérieur".[27] Or comme ces choses sont possibles à Dieu, ainsi Dieu avait la possibilité de faire de deux natures une nature par le mélange et l'union. Mais voyons selon une réflexion égale, un animal n'est-il pas une nature parfaite en soi, selon qu'elle soit psychique ou sensible, et elle a le vouloir et la spontanéité du délectable, et celui de s'irriter contre celui qui l'importune. Or les anges par eux-mêmes sont parfaits par nature et par essence, selon quoi ils vivent immortels en ayant intellect et raison. Mais voici que nous voyons deux natures parfaites mélangées en une seule, l'une animale c'est-à-dire sensible, et l'autre rationnelle c'est-à-dire angélique, et sans mélange l'unité a été faite, l'homme est devenu une seule nature parfaite vivante. Et après l'union, deux natures séparées ne sont pas visibles en l'homme, mais une seule nature non mélangée et non distinguée, et une volonté, et une opération sont nécessairement visibles en l'homme, et non deux natures et non deux volontés apparaissent dans l'homme après l'union. Mais recevant une nature et une volonté rationnelles, et la volonté et la nature animale sensible, les unissant en lui, il devint unique entièrement, une nature et une volonté rationnelle, et la volonté et la spontanéité de la nature animale a été bridée par lui, et comme il agit seulement par une volonté et une puissance rationnelle,[28] il se conduit de manière animale dans tout ce qu'il veut. Et cela, non seulement l'Écriture inspirée et les maîtres spirituels de l'intérieur qui habitent l'Église le rendent clair, à savoir qu'il y a une seule nature de l'homme et une volonté et une opération, 434 mais aussi les plus illustres des rhéteurs grecs de l'extérieur, qui avec une acribie acérée ont établi leur jugement sur les natures, ils ont dit qu'il y a une nature et une volonté et une opération dans l'homme. L'un des plus glorieux était Aristote, car il dit ainsi: "Non seulement

[27] Sous forme de dialogue, le passage parallèle dans le *Sceau de la Foi*, p. 87, 10-15.

[28] Citation semblable d'Apollinaire, *à Diodore*, cf. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 108, 232, 25. ACO 680, p. 102.

les choses simples sont une selon la nature, mais celles qui sont assemblées selon une série en un ensemble sont unes par nature".[29] Tu vois que ceux de l'extérieur d'accord avec les spirituels ont dit avec une acribie rigoureuse que la nature de l'homme est unique.

29. Maintenant si une nature a pu être mélangée à une autre nature et se changer en elle et rendre la nature animale raisonnable, en l'unissant par la nature et la volonté, et devenir une d'une unité sans confusion et indestructible, combien davantage le Verbe incréé et créateur Dieu, la cause efficiente des natures et de tous les êtres, a-t-il pu prendre la totalité de notre nature du sein de la sainte Vierge, l'âme, la chair et la raison, et se les changer en soi par le mélange et l'union. Immédiatement il a rendu la nature humaine divine, et de mortelle immortelle, et de corruptible incorruptible, dans une unité sans confusion et un mélange qui ne se consume pas, en opérant une unité indestructible et solide, plus que celle de l'esprit et de la chair, le Verbe Dieu lui-même et sa propre chair, et il ne resta nulle part de quantité numérique de la nature ou de la volonté ou de l'activité humaine et faible pour rendre contraignante l'union divine, mais elle est dite entièrement divinisée par la volonté et l'activité divine après l'union sans confusion. Car la Trinité est demeurée simple et sans différence et sans mélange et sans supplément de quelque matière ou de l'addition d'une nature inférieure. Identique en une nature et identique en ressemblance est la Trinité après l'incarnation du Fils, comme elle était dès le début, nullement augmentée d'une nature dissemblable dans l'unique nature de la Trinité, et sans une volonté étrangère dans sa volonté identique. Comme le dit Grégoire de Nysse à la question de son frère Basile: "Si le Fils en revêtant la chair a changé son image identique par l'unification, comment le Père n'aurait-il pas de condescendance envers ce qui lui est dissemblable pour lui donner la session égale sur le trône?"[30]

30. Tu vois qu'il dit que la chair est semblable au Père, et en outre il dit: "Si elle n'était pas semblable au Père, elle ne pourrait pas partager son trône". Maintenant il est clair que le Verbe et la chair sont nécessairement une nature, pour procurer au Père une ressemblance

[29] Aristote, très approximativement *Métaphysique* Z, 1041b, 8-10.

[30] Les *Erotapokriseis* des deux frères sont loin d'avoir été publiées entièrement.



absolue, car le Père est une nature unique, et celui qui lui est semblable doit nécessairement lui être semblable exactement et être avec lui une nature, afin qu'il puisse posséder la session sur le trône avec lui. Mais si quelqu'un avait l'audace de dire qu'il y a deux natures dans le Christ après l'union, il serait nécessaire de dire deux natures pour le Père aussi, afin d'avoir une ressemblance identique réciproque entre le Père et le Fils, et à cause de cela le partage du trône entre eux. Maintenant, si c'est une insubordination de dire que le Père a deux natures, c'est alors aussi insubordination de dire deux natures dans le Christ après l'unification, car il ne peut avec deux natures être ni semblable à l'unique nature du Père, ni son égal sur le trône comme l'atteste le bienheureux Grégoire de Nysse. D'où il est nécessaire de confesser l'unique nature du Christ et son unique volonté après l'unification, car ainsi le Verbe conservera intacte par son exacte ressemblance au Père la session commune sur le trône pour toujours l'un vis-à-vis de l'autre. 435

31. C'est pourquoi saint Jules le patriarche de Rome dit: "Comme l'homme est une nature unique, ainsi devenu dans la ressemblance de l'homme le Christ est une nature unique".[31] Éphrem dit la même chose: "Comme l'homme est union de l'esprit et de la chair, il n'est pas deux natures, mais une seule".[32] Et saint Cyrille d'Alexandrie dit la même chose dans son livre des *Scholies*: "Prenons encore comme exemple l'homme, car voici que autre est la nature de l'esprit et autre sa nature de la chair, et les deux mélangées ensemble forment l'unique nature de l'homme, ainsi le Verbe Dieu est mélangé à la chair, et uni à elle il est devenu une nature".[33] Tu vois comment ceux de l'extérieur et de l'intérieur disent que l'homme est une nature, et sur le même modèle le Christ après l'unification, ils l'ont défini comme une nature dans une unification stricte. C'est pourquoi nous aussi avec eux nous confessons le Christ comme une nature après l'incarnation dans le sein de la Vierge, et son unique volonté divine et son unique activité et son unique personne, au témoignage de toutes les Écritures inspirées.

[31] *Florilège de Timothée*, p. 9, 2-4. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 257, 16-18.

[32] Non identifié.

[33] Cyrille d'Alexandrie, *Scholies* 8, ed. Pusey VI, p. 514, 2-5.

32. Car Moïse d'abord a dit: "Voyez, voyez que je suis Dieu" C'est cela qu'il a lui-même dit aux Hébreux quand il a dit: "Qui es-tu?" Il dit: "Quand vous élèverez le Fils de l'Homme, alors vous saurez que moi je suis Dieu". Or les Hébreux le virent et le crurent un homme en disant: "Tu es un homme, et tu te fais toi-même Dieu!" C'est pourquoi il les rassure à l'aide de Moïse: "Voyez, dit-il, que je suis Celui qui Est et ne prévariquez point! "Car s'il ne le leur avait pas dit, il le dit maintenant aux nouveaux Hébreux, qui croient que le crucifié est un homme: "Pourquoi vous révoltez-vous? je suis l'Étant Dieu, qui suis apparu pour le salut du monde et qui suis monté sur le char de la croix pour délivrer ceux que Satan avait exilés" C'est pourquoi David aussi dit: "Il est monté dans les hauteurs et a capturé la captivité". Et encore il dit: "Sion est dite mère, et l'homme est né d'elle, et lui est élevé lui-même celui qui l'a fondée". Et Épiphane commente la parole du Psaume ainsi: "Quand le prophète dit que l'homme est né, que personne ne considère l'homme seul comme celui qui est né de la Vierge". Il ajoute aussitôt: "C'est le Créateur et Seigneur et le fondateur de ses créatures, celui qui maintenant est né est le Dieu Très-haut et le juge universel".[34] La même chose est commentée chez Athanase: "Cet homme qui est né de Sion, c'est le Très-haut".[35] Ainsi donc vois clairement que David, Athanase et Épiphane de Chypre proclament l'homme qui est né à Bethléem comme le Dieu très-haut et le Seigneur et créateur de tout. Maintenant qui serait si insubordonné et insensé pour dire que le Dieu très-haut est soumis au besoin ou mortel ou corruptible? Car voici que le Très-haut est supérieur à tout, on ne trouve là rien de plus que sa nature, car il peut la régir, mais lui-même étant supérieur par la puissance, le Seigneur de tous change tout comme il le veut. Selon quoi Moïse aussi dit dans le Deutéronome dans la bénédiction d'Aser: "Il n'y en a pas qui soit aimé de lui comme Dieu, celui qui crée grandement avec fermeté, et l'enveloppe de la puissance de Dieu".

33. Maintenant vois fermement, qui était à ce point puissant qu'il réussisse à cacher le règne de sa divinité, et il n'en n'est pas d'autre dans la nature créée, et il ne peut s'en trouver nulle part, sinon seulement celui-là qui est de nature divine, comme du Fils au Père, et de

34 Theodoret de Cyr, *In Ps.* 86, PG 80, 857. Outtier, *Théodoret*, p. 170.

35 Athanase d'Alexandrie, *In Ps.*, PG 27, 1020 B 7: καὶ ὁ Ὕψιστος ἄνθρωπος.



l'Esprit saint à eux, et de se cacher d'eux ou d'en être caché, c'est-à-dire mesuré l'un envers l'autre par une exacte égalité envers les réalités. Et de là il affirme la chair comme l'enveloppe de la puissance de Dieu, ce par quoi il a signalé l'égalité de l'acquisition de la chair envers le Père par l'union au Verbe, et a remarqué que la définition et la mesure de même espèce est enveloppée par le nom. Ainsi donc il est clair qu'il y a une nature de la chair et du Verbe divin, et une volonté sienne par l'unification, afin de devenir ainsi l'enveloppe et la mesure incommensurable de la nature et de la puissance de Dieu Père, chair par une unique nature. C'est pourquoi Moïse a ajouté en disant: "Et de la force de ses bras perpétuels, il a rejeté de ta face l'ennemi et a dit: Qu'il périsse!" Et quand a-t-il rejeté de sa face nos ennemis et les a-t-il fait périr? N'est-ce pas sur la croix, et voici que le tout-puissant a dit les bras du Christ perpétuellement étendus sur la croix, et il a repoussé l'ennemi de notre face et l'a fait périr. Ainsi donc le Tout-puissant serait-il faible, ou le perpétuel mortel et corruptible? Qui oserait dire cela? Même pas les démons! Ensuite David parle encore de la face du Père vers le Fils; il dit: "Tu es mon Fils, et moi aujourd'hui je t'ai engendré". Vois que la chair qui est née aujourd'hui avec sa naissance perpétuelle et sans commencement a été unifiée et unie au Fils, et il a nommé sa naissance. Car quand le Verbe devint né de la Vierge il fut aussi appelé fils de l'Homme. C'est pour cela que la Vierge aussi est proclamée Theotokos; à l'instant même la chair qu'il a prise de la Vierge devient immédiatement assurément la naissance à partir du Père et a été appelée en vérité le Fils de Dieu, selon la parole de Gabriel à Marie: "Celui qui naîtra de toi sera appelé fils de Dieu et fils du Très-haut".

34. C'est ce qu'atteste saint Éphrem évêque d'Édesse[36] dans le *Livre de la Foi*, quand il parle ainsi: "Comme il le dit du Verbe qui est né du Père des éternités, qu'il est né hier de Marie, comme les anges l'ont proclamé: «Il vous est né aujourd'hui un vivificateur, qui est le Seigneur oint de la cité de David», ainsi dit-il aussi de la chair, qui est née du Père, comme le Père le crie d'en-haut en disant: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me complais». Qui dira donc que le

36 Même titre pour "Éphrem" dans le *Sceau de la Foi*, p. 199. La théologie n'y est pas différente au vu des autres passages de ce livre cités plus haut aux §§ 13, 21, 24, 25 et 31.

Père a parlé du Fils en lui donnant quelque réponse de cette sorte: ce que le Père n'a pas défini, toi ne le définis pas! De même Paul n'a pas défini, si le premier-né d'entre les morts est la chair ou le créateur de l'univers, si c'est le Verbe. Il n'a pas distingué l'un de l'univers comme de l'un des personnes, et l'autre de la chair créée, créatrice de tout, quand il dit: «Il est l'image de Dieu, qui n'apparaît pas, et par lui a été établi tout ce qui apparaît et tout ce qui n'apparaît pas, et il est le premier-né d'entre les morts». Il a dit tout d'un seul, et le livre ne distingue pas la chair personnelle et le Verbe personnel. Car il y a eu une soumission parfaite de l'unique engendré parfait, ce qui n'est pas une distinction".[37] Tu vois comment Éphrem a parlé à l'unisson avec David le prophète? Il a appelé naissance du Père la chair après l'unification, de la manière dont le Verbe devint, dit-il, né de la Vierge, ainsi Gabriel a-t-il dit à Joseph: "Ce qui est né d'elle a été engendré de l'Esprit saint, et non d'un autre". Ainsi donc si la chair est assurément naissance du Père et naissance de l'Esprit saint, de la même manière dont le Verbe est devenu paternel, assurément naissance de la Vierge, alors qui sera assez fou et insensé qu'il parvienne à dire que la naissance du Père a deux natures et deux volontés, car voici qu'il est nécessaire selon la nature de l'engendreur qu'en toute chose celui qui doit naître soit de toute nécessité. C'est pourquoi Isaïe le prophète appelle l'enfant né "Dieu puissant, et Prince et Père vêtu des siècles". Vois-tu que dans la naissance il a appelé la chair Dieu puissant, et maintenant le Dieu puissant ne serait-il pas son unique nature et volonté? Oui, il l'est en vérité, et si quelqu'un tente de dire quelque chose de contraire et de diviser le puissant Dieu en deux natures et en deux volontés, un tel ne peut diviser Dieu, car il n'est pas en état de diviser, mais lui-même sera divisé loin de Dieu à la manière des Hébreux.

Col 1, 15 — 438 — Mt 1, 20 — Is 9, 5

35. Et que dit le prophète Jérémie? "Celui-ci est notre Dieu, auquel aucun autre ne peut être comparé, qui a donné toute sa sagesse à Jacob son serviteur, et ensuite est apparu sur la terre et a circulé parmi les hommes". Et s'il est homme qui est celui qui le fera connaître? c'est-à-dire que rien n'est inscruté et inconnu parmi toutes choses comme souverainement Dieu. Serait-ce un Verbe incorporel qui serait apparu sur la terre, et aurait circulé parmi les hommes, et qui aurait été appelé

Ba 3, 36-38 — Ba 3, 32

[37] Même thème "éphrémien" ou apollinariste qu'au § 26: Ταπεινωσαντα ἑαυτὸν σαρκί.



homme? Et maintenant qui pourrait dire cela, car il est d'ailleurs clair que celui qui est apparu dans la chair, il l'a dit incomparable à Dieu et inconnu du grand nombre. Or si le Christ a deux natures et deux volontés, non seulement il ne serait pas inconnu de tous, mais il aurait été reconnu par tous, et scruté par tous, bien plus que par le grand nombre. Car l'homme avec sa faible nature aurait reconnu sa nature, et les anges qui sont plus haut que les hommes auraient scruté l'homme, et cela avec les hommes. Or eux-mêmes sont inscrutables par l'homme, ils sont scrutés l'un par l'autre et par la divinité. Or, la divinité n'est scrutée par personne, si ce n'est elle-même par elle-même, comme le Père par le Fils et le Fils par le Père, et le saint Esprit les scrute tous deux et l'est par tous deux. Car celui qui est scruté par quelqu'un est nécessairement inférieur à lui ou son égal, comme les animaux sont scrutés par les hommes, mais les hommes ne le sont jamais par les animaux, et les hommes sont scrutés par les anges et les anges ne le sont jamais par les hommes, et les anges sont scrutés par la divinité, mais la divinité n'est scrutée ni par les anges ni par aucune des créatures.

439

36. Et maintenant si le Christ a deux natures et deux volontés, il est alors inférieur aux anges, puisque la nature humaine est scrutée par les anges. Et pourquoi les anges l'ont-ils révéré dans la naissance et dans la tentation et à tout moment comme le Dieu vrai? Par ailleurs, les anges se sont corrompus en révérant l'humanité faible et corruptible et la nature scrutable. Et Jérémie aurait menti en l'ayant dite inscrutée et inconnue de tous et incomparable à quoi que ce soit. Ainsi donc si c'est une insubordination de proclamer l'aberration des anges et le mensonge du prophète, alors du moins unique est la nature du Christ, et unique est sa volonté divine et unique son activité. C'est pourquoi il dit lui-même par le prophète: "Je suis Dieu au milieu de vous, et non un homme saint". Tu vois que lui-même témoigne de lui-même, il s'est dit le vrai Dieu et non homme, afin que les chrétiens ne s'égarent pas comme les Juifs, en le croyant un homme, et une nature humaine faible scrutable et corruptible, mais plutôt comme Dieu vrai dans une nature inscrutable, immortel et incorruptible. Et le prophète n'a pas dit que cela arriva après la résurrection, mais maintenant même, dit-il, jusqu'à ce que je sois au milieu de vous révélé comme un homme, je ne suis pas un homme, comme vous le pensez, mais le Dieu saint et vrai. Comme le dit saint Paul: "Le Christ selon la chair est Dieu au

Gn 6, 1-4 — Jr 42, 11 — Rm 9, 5

dessus de tout et béni dans l'éternité". Et de nouveau il dit: "La grandeur du Christ est inscrutable". [Ep 3, 8] Si donc la grandeur est inscrutable, combien davantage la nature!

[Dn 7, 13] 37. Et selon ce que dit Daniel: "Je voyais un fils d'Homme qui allait sur la nuée et dans les cieux, et il atteignit l'Ancien des jours". Ainsi donc serait-ce pure parole d'avoir dit qu'il allait à la rencontre du Père? Non pas, car le Verbe de toute éternité sans commencement et perpétuellement possède la motion vers le Père, et non qu'il l'ait atteint dans la suite, absit! Mais maintenant le prophète dit que la chair va à la rencontre du Père, ce pourquoi il a dit Fils de l'Homme. Et [**440**] qui peut-il atteindre, c'est-à-dire lui être semblable et égal, puisque la chair atteint dans l'égalité de sa nature réelle, celui dont il fait vieillir les jours, et lui-même se tient toujours dans l'identité. Et quand la chair a-t-elle atteint la proximité du Père? Quand il fut dit à la Vierge: [Lc 1, 28] "Le Seigneur est avec toi", à cet instant même quand le Verbe devint avec la Vierge et [He 4, 15] "se fit égal en tout à nous hormis le péché", comme dit Paul. A cet instant même la chair qu'il avait prise de notre nature à partir de la Vierge fut rendue immédiatement en tout égale à la nature réelle du Père par l'unification du Verbe dans le sein, là non dans le lieu, dis-je, mais dans la nature et la gloire, la force et la divinité tandis qu'il était dans le sein de la Vierge. Tout ce qui est de valable dans la nature divine devint chair dans le sein par le mélange du Verbe, ce pourquoi dans l'enfantement il préserva intacte la Vierge, et ceci est l'opération de la nature divine et non de l'humaine. Ensuite si quelqu'un osait dire qu'après la résurrection la chair a atteint l'égalité avec le Père, alors du moins après la résurrection également le Verbe atteignit notre égalité. C'est dès lors une insubordination de penser cela, puisque c'est dans la descente dans le sein de la Vierge que le Verbe a atteint notre égalité. Ensuite ce serait dès lors une insubordination de dire que seulement après la résurrection la chair a été égale au Père, car le Père est devenu égal à la chair du Verbe quand le Fils [Is 19, 1] s'est fait égal à nous. Et maintenant le prophète dit que s'avance sur la nuée et vers les cieux le Fils de l'Homme, et qu'il atteint le Père. Il a appelé nuée la nature humaine, principalement ceux qui en même temps sont appelés saints et agréables à Dieu, selon ceci: [Ps 88, 7] "Qui est la nuée qui est égale à toi?" Or il a appelé cieux la nature incorporelle et angélique et a dit qu'il s'avance avec toute la nature créée, et sciemment il dit: il atteignit la gloire de la syzygie sans partenaire de l'inac-



cessible nature, et devenue comparable, la chair s'est rendue égale à lui totalement et en toutes choses par une ressemblance stricte par l'unique nature du Verbe là dans le sein.

38. Selon ce que dit l'évangéliste Jean: Jésus appelait Dieu son Père, et il s'est fait l'égal du Dieu Père. C'est pour cela que les Juifs l'ont persécuté et dit: "Tu es un homme et tu te fais toi-même Dieu". [Jn 10, 33] Et maintenant n'y en a-t-il pas certains qui le persécutent à la manière [**441**] des Juifs, qui ne confessent pas la chair de Verbe Dieu vrai immortel et incorruptible par nature? C'est de là, du sein de la Vierge, qu'il a pris l'âme rationnelle, et tendant la main aux trépassés il les a ressuscités, et avec les mots d'une langue divine il a appelé Lazare et l'a ressuscité, afin de montrer et de rendre clair que celui qui a modelé [Gn 2, 7] Adam de ses mains, et après la faute lui a dit: Où es-tu?, [Gn 3, 10] celui-là est venu à la fin ressusciter le fils d'Adam et a a dit: Où avez-vous déposé [Jn 11, 34] Lazare?, et il l'a ressuscité à l'exemple d'Adam. Ainsi donc en tout cela est attestée la divinité de la chair avant la croix, selon ce que dit l'évangéliste: "Le Verbe s'est fait chair, et nous avons vu sa gloire, une gloire comme celle du Monogène envers le Père". [Jn 1, 14] Quelle autre preuve absolue de l'union faut-il encore que celle-là? Car la chair du Monogène vers le Père est remplie de grâce, et elle a parlé de l'abondance de la gloire du Père. Car en disant le comment, c'est-à-dire comment le Monogène était Verbe et chair, il est dit grâce au mélange et à l'union du Verbe, et par ce même nom monogène et par la gloire réelle est couronnée la chair du Verbe par l'union. Ainsi donc serait-ce que le Monogène ne serait pas une nature et une volonté, immortelle et incorruptible? Oui, il l'est assurément et en vérité, selon ce qu'il dit lui-même: "Comme je suis vivant à cause du Père, celui qui me mange [Jn 6, 57] et lui le ressuscitera à cause de moi". Vois la vraie unité du Verbe et de la chair, car si tu crois qu'il y a quelque dédoublement en lui et dans la chair, il aurait fallu dire: "Celui qui mange la chair dans laquelle j'habite" Mais il n'a pas parlé ainsi, et a dit: "Celui qui me mange". Et voici qu'il a dit vraiment et absolument que lui-même et sa chair sont uniques par l'union, qu'ils sont mangés de manière unique par les chrétiens et le vivificateur l'a ordonné à ceux qui le mangent. Et maintenant celui qui rend ainsi immortel ne serait lui-même pas incorruptible? Oui, il l'est nécessairement en toutes choses, car voici qu'avant la croix il a dit: "Celui qui me mange, vivra pour l'éternité". [Jn 6, 51] C'est pourquoi il s'est donné à ses apôtres avant la croix et les a vivifiés, pour

manifester qu'avant la croix la chair du Verbe était immortelle et incorruptible, tout comme le Verbe dès ce moment. Ainsi dans le sein de la Vierge il y a une nature et une volonté du Christ toujours et simplement selon ce que lui-même a dit: "Celui qui m'a vu a vu le Père" Et voici qu'il a défini par la ressemblance exacte paternelle le Verbe incarné vu de ses apôtres. C'est pourquoi Jean dit aussi: "Nos mains ont palpé le Verbe de Vie". Vois que la chair palpée, il l'a appelée le Verbe de vie, et a défini d'un seul nom le Verbe et la chair en disant le Verbe et la vie.

Jn 14, 9 — 1 Jn 1, 1 — 442

39. Maintenant qui pourrait dire que le Verbe de Vie soit mortel ou corruptible, ou qu'il y ait deux natures ou deux volontés en lui? Même les démons n'oseraient dire cela. C'est pourquoi les saints docteurs de l'Église ont proclamé avec des mots qui se correspondent que le Christ est une nature et une volonté et qu'il a une opération, que sa chair est immortelle et incorruptible, et de cette même manière qu'il est toujours inchangé dans le sein de la Vierge et jusqu'à la croix et jusqu'à l'éternité, selon ceci: "Jésus Christ hier et aujourd'hui, le même et pour l'éternité!"

40. Maintenant voyons que le Christ est une nature unique après l'union. Le grand Denys l'Aréopagite dit: "Vu l'unique nature, la simplicité et l'occultation de Jésus le Verbe primordial devenu homme pour nous, il a réuni notre infériorité avec sa propre servitude divine, et il s'est laissé voir d'une manière philanthropique à notre nature, et à nous qui étions divisés il s'est présenté sans changement au-devant de notre nature".[38] Vois que celui qui a été vu dans la chair et celui qui va au-devant, il l'a qualifié d'une nature et non de deux, il l'a dit simplicité et non accumulation de multitude, il l'a dit unité et non duplicité, il l'a dit occulté et non scrutable. Et comment certains osent-ils manifestement scruter ce qui est occulté et inscrutable, et diviser en deux l'unique. C'est pourquoi Grégoire le Thaumaturge dit: "Il est Dieu en vérité incorporel, révélé dans la chair, parfait véritablement de la perfection divine, non deux personnes et deux visages, afin que je ne dise pas quatre adorés, Dieu, le Fils de Dieu, l'Homme et l'Esprit saint, ce pourquoi nous anathématisons de tels insubordonnés".[39] Vois que celui

[38] Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique*, III, 3, 12.

[39] Κατὰ μέρος Πίστις, ed. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 178, 17 – 179, 4.



qui dit qu'il y a deux natures du Christ, il lui est nécessaire de dire quatre personnes et d'adorer au lieu de la Trinité, une Quaternité, et d'être anathématisé par Dieu et par ses saints. Et Athanase d'Alexandrie écrit à l'empereur Jovien: "D'abord le Seigneur a été divinement un enfant auprès de Marie, mais le même reste selon l'économie. Et maintenant il est valable de dire qu'il y a une seule annonciation, et de confesser la nature du Verbe et la personnalité de celui qui a été fait homme et vraiment incarné, et celui qui ne le dit pas, est un adversaire de Dieu et combat les saints Pères".[40] Tu vois que celui qui ne confesse pas l'unique nature incarnée et faite homme du Verbe, il le taxe d'adversaire de Dieu et combattant contre les saints Pères. Et Athanase dit encore: "Nous croyons qu'il est Dieu et Fils de Dieu selon l'Esprit. et Fils de l'homme selon la chair, non deux natures et non deux personnes ou deux adorations, mais une seule nature et une seule personne du Verbe de Dieu incarné, avec une seule adoration".[41]

433

41. Et Cyrille d'Alexandrie dit dans ses questions sur Jérémie: "«Qui m'a vu a vu mon Père» et «Moi et mon Père nous sommes un». Et encore: «Pourquoi voulez-vous me tuer moi l'homme, qui ai dit auprès de vous la vérité que j'ai entendue de mon Père?» Eussions-nous de lui seulement une parole de ce genre, ce serait déjà absolument tout. Car le Christ n'est pas divisé par nature, mais il est l'unique et le même et authentique Fils, et comme devant le Fils unique, ainsi devant celui qui est vraiment devenu comme nous par nature et incarné, tout genou fléchit",[42] comme je l'ai dit. Car nous croyons qu'il faut penser désormais et parachever le ciel et la terre loin de tout délit d'adoration de l'homme, car il est écrit: "Ton Seigneur Dieu tu adoreras, et lui seul tu honoreras". Tu vois que celui qui comprend deux natures dans le Christ après l'unification, donnera les paroles divines comme de la nature divine, et les paroles humaines comme de la nature humaine, celui qui dit une telle chose est adorateur de l'homme, et considère que le ciel et la terre se rendent coupable du délit d'adoration de l'homme. Et ensuite Cyrille lui-même dit dans le livre des *Scholies*: "La différence personnelle n'est pas divisée comme selon des parties, mais le message est joint dans une unité insécable, car le Verbe s'est fait

Jn 14, 9 — Jn 10, 30 — Jn 8, 40 — Dt 6, 5

[40] Athanase, *A Jovien*, PG 28, 532 B 5-11.

[41] *Florilège de Timothée*, p. 133, 19-24.

[42] Cyrille d'Alexandrie, *Ad Hermian*, Pusey, VII, p. 396, 29 – 397, 5.

chair, selon la parole de Jean, et nous disons que sa nature est un Fils et une existence, et qu'elle doit être prise dans le sens rationnel, d'une chair douée d'une âme rationnelle".[43] Et encore il dit: "Et c'est une démarche perverse avec l'unique nature de diviser en deux le Fils véritablement incarné et fait homme".[44] Et encore dans sa lettre à Nestorius il dit: "Et nous ne divisons pas les paroles de notre Sauveur dans 444 les évangiles ni en deux natures ni en deux personnes, car l'un et l'autre Christ n'est pas l'objet d'un dédoublement, quoiqu'on puisse le comprendre à partir de deux différentes choses et les joindre dans une unité indivisible, comme l'homme en âme et en corps n'est cependant pas double mais un".[45] Si cela est vrai, ainsi aussi le Verbe du Dieu Père, quoiqu'ayant pris une chair d'homme qui se soit présentée d'une femme, n'est pas double mais une unification, nullement deux en quoi que ce soit, mais l'un et unique Christ rationnel à partir des deux. Et encore il écrit à l'empereur Théodose: "Bien qu'il soit venu auprès de natures diverses et qui ne se ressemblent pas entre elles, il y a cependant un seul Fils, un seul Seigneur et son unique nature".[46] Et ensuite il écrit à Acace évêque de Mélitène: "Les saints livres disent que le Verbe de Dieu a pris chair de la sainte Vierge, on a donc l'unique et seul Fils et l'unique Seigneur Jésus Christ uni à partir de deux natures, ayant donc rejeté après l'unification la division en deux, et je crois qu'il existe une nature unique du Fils".[47] Et encore quand l'évêque Secundus le questionnait: "Faut-il dire qu'il y a deux natures dans le Verbe incarné ou non?"[48] saint Cyrille lui fit une réponse par écrit: "Nous ne séparons pas les natures l'une de l'autre, et nous ne divisons pas en deux le Fils, l'un et indivisible, mais nous l'unissons comme l'ont dit les saints Pères: unique est la nature de Dieu Verbe incarné".[49] Tu vois que ceux qui disent qu'il y a deux natures séparent les natures l'une de l'autre et le divisent en deux fils, lui le Christ unique, comme cela est éclatant pour tous à partir de la question et de la réponse qu'a faite saint Cyrille à Secundus. Ensuite il écrit à Nestorius ainsi: "Nous in-

[43] Plusieurs passages des *Scholies* ressemblent à cette affirmation.
[44] Probablement extrait de passages perdus du même ouvrage.
[45] Cyrille d'Alexandrie, *A Nestorius* 2, Pusey, p. 26, 24.
[46] Id., *A Théodose*, PG 76, 1157, 13-15.
[47] Id., *A Acace*, PG 77, 192 D 5-193 A 1.
[48] Id., À Succensus, PG 77, 229 A 10.
[49] Id., 232 D 6-9.



terdisons de dire cela du Christ, qu'à cause de celui qui revêt nous révérons celui qui est revêtu, et à cause de celui qui n'apparaît pas celui qui apparaît. C'est chose épouvantable et consternante de dire à ce sujet que celui qui est assumé est appelé Dieu à cause de celui qui assume, car qui parle ainsi divise à nouveau le Christ en deux, et il l'appelle un homme isolé, et ensuite un Dieu isolé, et la promesse de l'unité devient fausse et ne peut même plus exister, si le compagnon, à cause du compagnonnage, est adoré, et que Dieu soit invoqué, et Jésus-Christ ne soit pas compris; un Fils, le Monogène, en une seul adoration, une seule nature, est adoré avec sa chair".[50] Tu vois qu'il ne lui laisse pas l'occasion de comprendre le Verbe incarné comme un vêtement, mais comme un mélange, comme celui de l'esprit avec la 445 chair, et d'autres évidences, et il ne concède pas de comprendre l'un comme apparent et l'autre comme inapparent, mais de connaître le seul et unique Christ.

42. Comme l'écrit Grégoire le Théologien à Clédonius: "Identique est celui qui apparaît et l'inapparent, l'atemporel avec le temporel, et il ne sont pas un certain puis un autre, car unique est l'unification",[51] et donc ceux qui disent que le Christ est deux natures, l'une et l'autre, divisent la volonté contre les saints Pères, qui ont parlé par l'Esprit de Dieu et ont dit que le Christ est unique après l'union indivisible en tous. C'est pourquoi Cyrille d'Alexandrie écrit: "Qui ne croit pas que par nature le Verbe du Dieu Père est uni à la chair, et un seul Christ avec sa propre chair, le même Dieu et en même temps homme, qu'il soit anathème!"[52] Et il dit encore: "Celui qui divisera le Christ en deux personnes après l'union, et lui rende seulement révérence et honneur, à une union par jonction et non par nature, qu'il soit anathème!"[53] Tu vois que ceux qui ne professent pas l'unique nature du Christ après l'unification divisent le Christ en deux personnes, et ils tombent sous les anathématismes. Et Éphrem dit: "Nous ne divisons le Christ de sa chair après l'unification ni en deux personnes ni en deux natures, mais il y a une personne et une nature dans le Christ, et c'est là le mystère de notre salut que le Verbe de Dieu soit incarné".[54] Et encore Éphrem

[50] Id., *À Nestorius* 2, Pusey VI, p. 24, 7-16.
[51] Grégoire de Nazianze, *Lettres*, p. 44, § 20-21.
[52] Cyrille d'Alexandrie, *Anathématisme* 2, Pusey VI, p. 244. 13-16.
[53] Id. *Anathématisme* 3, ibid. p. 246, 2-5.

dit dans le *Livre de la Foi*: "Le Verbe et le Seigneur des siècles, et sa chair devenue hier de Marie, sont un selon ce qui a été dit: «Comme un est Dieu le Père d'où provient tout, ainsi un est notre Seigneur Jésus Christ, par qui tout a été!»"[55] Et encore il dit: "Celui qui était dès le début Dieu vers Dieu, lui est le chef premier-né, qui est ressuscité d'entre les morts. Selon ce que dit Paul: «Par lui tout a été établi, tout ce qui est visible et invisible, et lui est le premier-né d'entre les morts». Et voici que celui qui est depuis les siècles se soumet avec celui qui était hier, et celui qui était hier avec celui qui est depuis les siècles afin que celui qui est depuis les siècles devienne celui qui était hier, et celui qui était hier celui qui était depuis les siècles, sans distinction, une naissance parfaite".[56] Et voici que Paul dit tout cela d'une des personnes, et une des personnes intervient et continue de venir dans toute le passage depuis "Il est la ressemblance de Dieu inapparent" jusqu'à ceci: "Il est le premier-né qui est ressuscité des morts". Et encore Éphrem dit dans le même discours: "Dire une fois que celui qui est né hier n'est pas celui qui depuis le début est Dieu est impossible. Car celui qui dès le début est Dieu et celui qui est né hier est la même seule naissance parfaite. Car quand la chair du Verbe est née hier, alors est né le Verbe qui est depuis les siècles, avec la chair qui est née hier, afin de ne pas donner lieu à deux fils d'être nommés, car il y a un seul fils parfait". Ainsi quand Paul parle du Verbe: «Il était avant tout», il l'a dit aussi de la chair, qu'elle était avant tout, afin de ne pas donner lieu à la proclamation de deux fils, mais un seul Fils depuis les siècles sans distinction, car la chair est de cette manière Dieu depuis les siècles. Et parce qu'il est dit de la nature du Verbe qu'elle devint celui qui était Dieu depuis l'origine, ainsi a été nommée aussi la chair qui est avant tout, et elle est créatrice de tout". Vois la démonstration de l'union merveilleuse et indicible du Verbe et de la chair, comment saint Éphrem au témoignage de Paul qui parlait par le Christ, dit que la chair que le Verbe a pris de la Vierge, est créatrice de tout et Dieu depuis les siècles et Seigneur de l'Univers assurément par l'union du Verbe.

---

54 Lietzmann, *Apollinaris*, p. 195, 22 et 195, 16; Outtier, 164, 12-13.

55 Non identifié.

56 Argumentation semblable chez Léonce de Byzance, *Contra Nestorianos*, PG 86, 1696 C.



43. Et Théodote évêque d'Ancyre dit: "Ne dis pas que le Christ est un par ton verbe, réfléchis avec ton esprit, et ne fait pas la guerre avec ton esprit au sujet de ta parole, en disant qu'il est un et en pensant deux, car si tu comprends deux, tu renies l'unification. Ainsi donc ne fait pas descendre ton intelligence vers des natures distinctes, car Dieu a miraculeusement formé l'unité du serviteur".[57] Tu vois que celui qui comprend deux natures du Christ après l'union a renié l'unification du Christ. Car saint Jules l'évêque de Rome dit: "Ceux qui professent qu'est né de la Vierge sainte un Dieu à partir du ciel, et qu'il n'est pas une existence dans la chair, flottent dans le vague en leur paroles en proférant avec insubordination, car ils disent eux aussi comme je l'entends deux natures. Or Jean l'affirme et le démontre en disant du Seigneur une nature: «Le Verbe s'est fait chair». Et Paul dit: «Un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui tout est». Ainsi, si unique a été appelé celui qui a été mis au monde de la sainte Vierge, et qu'il est le même par qui tout a été fait, il est une nature, car une seule personne, sans posséder la division en deux car la chair n'est pas une nature personnelle, et la divinité n'est pas avec une nature personnelle après l'union, mais comme l'homme est une nature, ainsi le Christ est devenu à la ressemblance de l'homme".[58] "Il est une nature car la divinité est véritablement avec la chair une nature, et n'est pas divisée en deux natures".[59] "Et cela n'est pas possible car ceci est nécessaire que ceux qui disent deux natures appellent l'une divine et l'autre humaine, et qu'ils adorent l'une et qu'ils n'adorent pas l'autre, d'être baptisés dans la divine et de ne pas l'être dans l'humaine, mais si nous sommes baptisés dans la mort du Seigneur, nous confessons une nature impassible par la divinité et passible par la chair, afin qu'ainsi notre baptême soit en Dieu, et parfait dans la mort du Seigneur. Tu vois qu'il considère comme insubordination cela, que l'on comprenne deux natures dans le Christ après l'incarnation. Car le baptême a été nié à partir de la nature divine, et est devenu dans une nature humaine sans Dieu et sans adoration, celle qu'ils disent eux-mêmes avoir souffert sur la croix par un mystère absurde, nécessairement pas par volonté".[60]

---

57 Théodote d'Ancyre, *Expositio Synodi Nicaenae*, PG 77, 1324 A7 et passim, notamment le verbe caractéristique de Théodote 1320 B2: ἐθαυματούργησε.

58 *Florilège de Timothée*, p. 8, 25 – 9, 4. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 258, 8-18.

59 *Florilège de Timothée*, p. 9, 9-12. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 258, 2-4.

60 Ibid., p. 9, 24-30. Lietzmann 258, 15 – 159, 2

44. Maintenant pour ne pas tomber dans un pareil gouffre de perdition en reniant le baptême dans la nature divine et immortelle du crucifié, et à sa place dans la nature humaine mortelle et passible, et pour que cela ne soit pas le mystère du christianisme, nous confessons l'unique nature incarnée de Dieu, avec les apôtres, les prophètes et les saints Pères que nous avons brièvement rappelés, afin de ne pas allonger le discours. Car ainsi dans la vraie foi sera accompli le mystère de la toute sainte Trinité qui est assurément Dieu pour nous, et non dans l'homme corruptible et mortel.

45. Et maintenant que nous avons assuré l'unique nature du Christ après l'incarnation grâce au témoignage d'hommes parlant divinement, voyons après cela qu'il a une seule volonté selon notre nature et non deux, selon les balivernes de quelques insubordonnés. Saint Athanase dit dans le discours sur l'Épiphanie du Sauveur: "Dieu le Verbe est né de la Vierge, afin que la forme humaine qui avait été modelée dès le début, il l'affermisse par lui-même. Il est apparu dans la chair sans volonté charnelle et conscience humaine, dans l'image du renouvellement dans la volonté unique de la divinité, car nature entière du Verbe par démonstration dans la forme de la chair humaine".[61] Tu vois que la volonté divine il l'a dite unique en notre Sauveur après l'incarnation, et la volonté et la conscience continuellement celles de la chair divine et du Verbe incarné. Et l'archevêque Honorius de Rome écrit ainsi: "La divinité a subi l'épreuve et s'est approprié les souffrances, non pas dénudée et sans chair, mais à cause de l'indicible union de la chair et de la divinité; c'est pourquoi nous confessons une volonté de notre Seigneur Jésus-Christ".[62] Car il n'y avait pas de volonté opposée à une autre volonté en notre Sauveur, car il a été engendré au-dessus des forces de l'humanité. Tu vois sûrement qu'il confesse ici une volonté du Christ, et qu'il ne dit pas qu'il y ait eu en notre Sauveur une autre volonté combattant la divine, car celui qui dit qu'il y a deux volontés dans le Christ ne confesse pas que Dieu est devenu homme, mais qu'il a habité dans l'homme, comme le supposait Nestorius, que l'on ne peut pas considérer comme un des vrais croyants, car nous confessons Dieu fait homme et non quelqu'homme devenu Dieu selon le bon

448

[61] Formulation idéale de l'Apollinarisme initial, à comparer avec Lietzmann, *Apollinaris*, Fgmt 173, tiré de Maxime, PG 91, 169.

[62] Honorius, PL 80, 472 A 9 ici aussi citation *ad sensum*.



plaisir. Et le grand Épiphane écrit dans son *Livre de la Foi:* "Celui qui a été aussi capable de faire de la glèbe une chair de la divinité l'a rendue forte en une seule puissance, et l'a assemblée en une divinité".[63] Et voici qu'il a dit que la chair unifiée du Verbe est une puissance et une divinité, et comment est-il possible de donner à une puissance unique et à une divinité unique deux volontés? Même les démons n'oseraient dire qu'il a deux volontés dans une seule puissance et une seule divinité, sinon leurs disciples. Et le merveilleux Basile de Césarée dit à l'adresse d'Apollinaire: "La chair est par nature humaine, mais par l'unification elle est divine, car elle a été rendue divine par son unification avec Dieu le Verbe".[64] Et maintenant comment dans l'intellect divinisé peut-il y avoir une volonté humaine? N'est-ce pas que la volonté est le berceau des pensées, et si l'intellect a été assurément divinisé par son union avec le Verbe, il est clair que la volonté est aussi divinisée, et voici que de la divinité il n'est pas possible de faire naître des pensées humaines, comme le dit le prophète lui-même: "Comme le ciel est éloigné de la terre, ainsi mes pensées sont éloignées de vos pensées, dit le Seigneur". Voici que la parole du prophète confond ceux qui comprennent de manière insubordonnée qu'il y a dans le Christ après l'union une volonté et une pensée humaines, et qui ne confessent pas une seule volonté et une seule pensée divines comme cela lui convient.

Is 55, 9

449

46. C'est pourquoi Basile dit encore à Apollinaire: "Comme la laine teinte devient rouge et n'acquiert pas deux couleurs mais une seule, ainsi l'intellect rendu brillant et divinisé n'est plus deux puissances mais une seule, car le Verbe Dieu agissait au lieu de l'action par l'intellect humain".[65] Vois clairement par cet exemple: comme la laine blanche une fois teinte devient rouge, la blancheur en est détruite entièrement, et il ne peut apparaître à l'observateur de ce qui est devenu rouge, que la laine soit devenue bicolore; elle est au contraire monochrome et rouge. Ainsi la pensée humaine et la chair mélangée et teinte assurément par la nature divine, ne peut être dès lors comprise sous deux aspects, et que deux volontés potentielles soient près l'une de l'autre; mais une seule volonté potentielle et une seule nature doit

[63] Probablement du *Livre de la Foi* du Ps. Éphrem.

[64] *Sceau de la Foi*, p. 84, 9-10.

[65] *Sceau de la Foi*, p. 90, 19-22 et 25-27.

être comprise et confessée en lui par ceux d'en-haut et ceux d'en-bas, en rejetant complètement de lui toute volonté de puissance personnelle, comme la rougeur a rejeté la blancheur de la laine, car une volonté divine entière et une opération a été dite. D'où il est clair assurément, que ceux qui disent qu'il y a deux volontés dans le Christ, ne confessent pas comme vrai Dieu la chair unifiée du Verbe, et ils ne disent pas que Dieu a été fait homme selon Paul qui dit: "Le Fils de Dieu est venu et est devenu de la femme", mais ils pensent qu'il habite dans l'homme comme Paul de Samosate et Nestorius et leurs semblables.

Ga 4, 4

47. Après cela voyons à nouveau qu'il y a une activité du Verbe incarné selon l'unique nature, et selon son unique volonté, et non deux, comme ont osé le dire Théodoret de Cyr et Léon de Rome et leurs semblables. Et maintenant le bienheureux Athanase dit dans son quatrième discours contre Arius: "Et le Verbe ayant porté la chair, possédait la faiblesse comme en propre, car il avait une chair coopérative de l'œuvre de Dieu, car c'est par elle qu'il était chair de Dieu".[66] Et il dit encore: "L'activité du Verbe Dieu n'est pas devenue grâce à la chair, car la chair n'était pas encore divinisée".[67] Et il dit encore: "Car il faisait l'œuvre du Père grâce à la chair".[68] Et encore il écrit à l'évêque Adelphos: "Il a étendu la main et a ressuscité celui qui avait été enlevé à la chaleur, et en élevant la voix il a ressuscité Lazare".[69] Et Grégoire de Nysse dans le deuxième discours contre Eunome dit: "Car son activité comme du vrai Dieu grâce à sa chair a fait le salut de tous, car la voix et l'œuvre sont venues selon les lois humaines, mais auparavant de l'intérieur la divinité a été comprise".[70] Et Jules de Rome dit: "Il n'y a pas de séparation du Verbe et de la chair dans l'activité divine, mais il est une seule personnalité, une seule nature et une seule activité de Jésus Christ".[71] Et Jean Chrysostome dans le discours où Jésus pria dans la montagne, dit: "Par une seule puissance

450

[66] *Florilège de Timothée*, p. 157, 13, 14 et 25.

[67] Athanase, PG 26, 395 A2-3.

[68] Non identifié.

[69] Id., PG 26, 1081 B 5-7.

[70] Grégoire de Nysse, *Adv. Eunomium*, III, 4, ed. Jaeger 2 (1960), p. 136, 22-24.

[71] Proche de Lietzmann, *Apollinaris*, p. 194, 21-24, mais nature y est rendu par μία ὑπόστασις.



et par une seul activité il a guéri les pesanteurs aux mille aspects".[72] Et il dit encore: "Car les diverses actions miraculeuses sont devenues grâce à une seule activité".[73] Et Cyrille d'Alexandrie dans son commentaire de l'évangile de Matthieu, dit: "Il s'est uni la chair à lui-même, comme il n'a pas dit, lui le Verbe de Dieu avec le Père et du Père et, comme il a adapté à lui-même les activités naturelles de la chair, il a rempli sa chair d'une activité digne de Dieu, et lui a procuré sa gloire".[74] Et encore il dit: "Il a guéri les deux aveugles en approchant la main et les a illuminés, car il a démontré que sa chair était comblée par son activité divine, tout comme il a guéri à l'instant la belle-mère de Pierre par l'imposition des mains, car il a montré que l'activité de sa chair était puissance unique de sa nature, je veux dire de sa divinité. Il a travaillé avec la salive, afin que nous sachions que sa chair en possédant toute l'activité du Verbe et de son illumination, dirige à l'aide d'une affinité minime".[75] Et à nouveau il dit dans le livre des *Scholies*: "Le Verbe s'est approprié la chair, l'a unifiée, et avec la chair des activités de sa nature". Et il dit encore: "Il l'a accueillie dans la sublimité de la gloire selon le Verbe identique, il est en quelque sorte élevé, et par la chair il a la prêtrise comme de Dieu selon la nature unie à la chair, et ses bienfaisances rendues égales à sa chair". Et il dit encore: "Quoiqu'il apparaisse comme l'un des nôtres, il faisait cependant l'œuvre de son Père, et il ne s'est retrouvé en aucune chose avec l'aspect de l'humiliation loin de la puissance et de la gloire de celui qui l'engendre". Et il dit encore: "La chair du Verbe a changé de manière optimale la nature de péché, et elle a planté de manière indicible la divine, tout comme de manière inénarrable elle a été unie au Verbe, elle est sainte et vivifiante et remplie d'une activité valablement divine".[76]

451

48. Et maintenant suffisent les citations pour établir ceux qui ont cru à une opération du Verbe Dieu incarné avec son unique volonté et son unique nature, et pour confondre ceux qui osent parler de deux

[72] Chrysostome, *In Matth* 50, PG 58, 507 γ, 3 adapté.

[73] Analogue *In Matth*, PG 72, 401 D 1-4.

[74] Cette citations de Cyrille d'Alexandrie et les cinq suivantes semblent provenir d'un florilège monergétique déjà constitué.

[75] Cf. Pusey, VI, p. 514, 5 et 11.

[76] Cf. *Ad Succensum*, PG 77, 236 D.

activités du Christ contre les saints Pères, car voici que les livres des saints ont dit que ses activités sont l'activité divine des puissances et des lois humaines de son unique Verbe Dieu incarné.

49. Voyons maintenant à nouveau que la chair du Christ était incorruptible et immortelle, déjà dans le sein de la Vierge et jusqu'à la croix et pareillement pour les siècles, et non mortelle et corruptible comme quelques uns l'on dit par insubordination, mais bien immortelle et incorruptible. Irénée écrit ainsi: "Le Fils de Dieu est venu et a revêtu une chair incorruptible de l'incorruptible Vierge Marie".[77] Et il dit encore: "Ils ont méprisé le fils de Dieu, nié le salut de la chair, et déshonoré sa naissance d'en haut, ceux qui ne disent pas qu'il a reçu l'incorruptibilité".[78] Tu vois qu'il a appelé contempteur du Fils de Dieu et renieur de notre salut celui-là qui ne dit pas que la chair du Seigneur née de la Vierge est incorruptible. Et Jean de Jérusalem dit: "Je crois que Jésus Christ est vraiment mort, il est mort pour nos péchés, il a été enseveli et il est ressuscité en ayant la même nature de la chair avec laquelle mort il a été enterré; il est clair que par l'incorruptibilité tel qu'il était auparavant il est aussi ressuscité".[79] Tu vois que, comme il était avant la passion, il dit qu'il est pareillement ressuscité d'entre les morts. Et Philoxène évêque de la ville de Mabog dit: "Lui, du fait qu'il était incorruptible n'a pas été changé".[80] Et il dit encore: "S'est incarné de la sainte Vierge le second Adam l'homme nouveau, il est donc au-dessus de l'incorruptibilité".[81] Et Proclus l'évêque dit: "Si le Christ était né selon notre nature, il n'y aurait en vérité, dit-il, pas en lui d'incorruptibilité, et comme la corruptibilité provient du mariage, alors du fait qu'il est au-dessus du mariage, il est aussi au-dessus de la corruptibilité".[82] Et il dit encore "La Vierge a sauvé au moyen de 452 l'incorruptibilité du Christ, et est devenue la mère de l'incorruptibilité, car ce en quoi a été modelée l'incorruptibilité ne pouvait donner lieu à la corruptibilité, car la corruptibilité ne pouvait pas vaincre l'incorruptibilité".[83] Et il dit encore: "Seule la femme a mis au monde, bien que

[77] Jordan, *Irenaeusfragmente*, p. 25, Fgmt 18.
[78] Ibid. Fgmt 19.
[79] Cf. PL 23, 390 C 7-10.
[80] *Florilège aphthartodocète*, p. 393, 553-554.
[81] Ibid., p. 394, 555-558.
[82] Ibid., p. 375, 35-44 sous le nom d'Éphrem.



la corruptibilité mise au monde fût différente. La Vierge a mis au monde celui qui est la source de la sainteté".[84] Et Épiphane de Chypre dit: "Ayant pris notre chair mortelle et périssable, en l'unissant avec la divinité il l'a démontrée incorruptible".[85] Et Cyrille d'Alexandrie dit: "Le Verbe s'est fait chair et il l'a montrée incorruptible et immortelle car il n'est pas resté mortel, et il ne l'a pas laissée avec la corruptibilité, celle qu'Adam nous avait envoyée, le châtiment de la transgression, mais pour toujours comme la chair incorruptible de Dieu, ainsi il se l'appropria, et devint supérieur à la corruptibilité et à la mort".[86] Et encore il dit: "Afin que l'introduction de l'incorruptibilité sauve notre chair terrestre selon l'unification de son économie, il a projeté sa propre vie dans l'ici-bas, il a fait sien l'esprit humain, il l'a montré supérieur au péché car la sûreté et l'inamovibilité de sa nature, il l'a jetée et colorée comme la laine dans la teinture. Maintenant du fait qu'il était une chair vivifiant tout par la parole, la puissance est demeurée au-delà de la mort et de la corruption".[87] Vois que dans l'incarnation du Verbe il a dit que la chair du Verbe était au-dessus de la mort et de la corruption, car Adam, dit-il, devint le début des péchés et planta en nous la corruption. Or le Christ devint pour nous le début de l'impeccabilité, il a semé chez nous l'immortalité et l'incorruptibilité par sa chair immortelle qu'il a prise de la Vierge.

50. Et Athanase écrit à Epictète évêque de Corinthe: "Le Verbe, qui était dans la chair, au-dessus de la nature de notre chair mortelle, a rendu sa chair immortelle et incorruptible, et il se l'est unie, et il a effacé de la chair la mort naturelle et la corruptibilité, car il a revêtu et s'est uni la chair, le Verbe de Dieu, qui est au-dessus de la nature humaine, ce pourquoi la chair devint incorruptible qui était auparavant corruptible".[88] Et il dit encore: "Rien ne corrompt l'esprit et la chair, sinon le péché. Or l'incarnation sans effusion de l'Emmanuel est né sans péché de Marie la Théotokos, et est demeurée toujours vierge en

[83] *Sceau de la Foi*, p. 245, 3-8 aussi attribué à "Éphrem".
[84] *Sceau de la Foi*, p. 246, 18-20.
[85] *Florilège aphthartodocète*, p. 377, 89-92.
[86] Cyrille d'Alexandrie, *Ad Hermian*, Pusey VII, p. 342, 20-27.
[87] Analogue: Basile, *Florilège aphthartodocèe*, p. 376, 59-69.
[88] *Sceau de la Foi*, p. 68, 35 – 69, 6, mais aussi comme Grégoire dans *Florilège aphthartodocète*, p. 374, 15-20 ou encore comme Athanase, ibid., p. 387, 559-565 plus complet.

son sein sans mariage. C'est pourquoi il est confessé comme incorruptible bien qu'il porte toutes les corruptibilités et les péchés".[89] Vois en toute sûreté comme il a dit que le péché est la cause de la corruption et de la mort. Ainsi donc il est clair que ceux qui disent que la mortalité et la corruptibilité étaient dans la chair du Christ avant la croix, ont alors en outre l'audace de comprendre la peccabilité en Dieu l'impeccable et entièrement saint. Or penser cela est un abîme de blasphème et un gouffre d'insubordination, car le Christ est la source de sainteté pour les créatures d'en-haut et d'en-bas. Aussi sa chair est vraiment immortelle et incorruptible aussi avant la croix, comme elle l'est d'ailleurs maintenant, elle l'était également alors.

453

51. D'ailleurs Athanase dit encore: "Adam a jeté la chair sans péché dans la prévarication et la corruptibilité, tandis que le Christ l'a démontrée incorruptible, comme un obstacle à la mort"[90] et une délivrance de ceux qui sont morts. La mort n'a pu emporter avec elle l'âme du Christ, ni n'a pu ravir sa chair, car comprendre cela est une insubordination, vu qu'il a porté les péchés du monde, qui sont la mère de la corruptibilité, pourquoi certains des impies disent-ils que la chair du Christ était corruptible? Ainsi donc, vois avec fermeté qu'il a dit que sont des insubordonnés et des impies loin de la vérité, ceux qui cultivent l'opinion de la corruptibilité et de la mortalité pour la chair du Christ avant la croix, car la mère de la mort et de la corruptibilité est le péché. Mais là où le péché n'est pas, il n'est pas possible qu'apparaisse la corruptibilité et la mort. A ce sujet Basile de Césarée dit à Apollinaire: "Le Christ n'était pas changeable, absit, car le péché ne peut pas pénétrer à l'intérieur de l'impeccable. Si tu étais capable de trouver une chair personnelle qui existe d'abord, et qui est ensuite unie avec le Verbe Dieu, il y aurait un changement dans la mort; mais si l'existence de la chair ne peut être sans l'union au Verbe, car son existence est connue par l'union au Verbe, alors pourquoi demandes-tu un changement, car la chair et l'intellect unis au Dieu Verbe ne changent pas".[91] Tu vois que tous les saints Pères parlent d'une manière concordante entre eux, et qu'il ne peut y avoir la corruptibilité et le changement de la mort chez ceux qui sont sans péché. Mais si en

[89] Ibid., lignes 568-572.
[90] Ibid., p. 374, 22-24 et PG 26, 1105 A 4-6.
[91] *Sceau de la Foi*, p. 88, 32 – 89, 9.



quelqu'un se trouve la corruptibilité, le changement ou la mortalité, là il y a nécessairement auparavant le péché, car c'est là leur mère et ensuite ils sont sa mise au monde. Mais si quelque part il y a des blasphémateurs du Christ pires que Satan et les Juifs, ce sont ceux qui émettent l'opinion de la corruptibilité, de la mutabilité, de la mortalité et de toute autre faiblesse humaine dans la chair du Christ avant la croix; car courir après de telles opinions et de tels péchés, même Satan n'oserait le penser, car il dit: "Le prince de ce monde vient, et il ne trouve en moi rien de ce qui lui est propre", et aux Juifs il dit: "Qui d'entre vous me convaincra de péché", c'est pourquoi les livres saints anathématisent violemment de tels penseurs. A ce sujet Grégoire le Thaumaturge dit: "Celui qui dit que le Christ est changeable et permutable, et ne confesse pas par l'Esprit comme incorruptible dans la chair, comme il est écrit, qu'il soit anathème!"[92] Et à nouveau il dit: "Comment quelqu'un dit-il que le Christ est changeable et permutable? Car lui-même dit: «Je suis le même et ne change pas» et encore: «Son âme n'a pas été laissée dans les enfers, et sa chair n'a pas vu la corruptibilité»".[93]

454

Jn 14, 30

Jn 8, 46

Ml 3, 6

Ac 2, 31

52. Et maintenant suffisent les citations pour la confusion de ceux qui professent l'opinion de la corruptibilité et de la faiblesse ou du changement ou de la mortalité dans la chair du Christ avant la croix, car voici que les mêmes livres divins donnent ce même exemple que le Christ est devenu à partir du sein même de la Vierge et jusqu'à la croix, et jusque dans les siècles. Selon le mot de Paul: "Jésus-Christ hier et aujourd'hui et le même pour les siècles".

Hb 13, 8

53. Après cela voyons ce que vous avez demandé: Comment un petit morceau de bois de la croix, si limité d'aspect a pu porter à son sommet le Dieu qui comprend tout et qui embrasse tout? Car voici que le Seigneur notre Dieu est un feu dévorant. Ainsi donc nous nous étonnons de votre question déplacée et contradictoire, car si vous parlez de la petitesse de sa dimension, elle ne peut pas le contenir, mais pas davantage le ciel et la terre ni toutes les créatures ensemble ne peuvent le contenir, que ce soit l'un plutôt que l'autre, comme le dit Salomon dans sa prière: "Les cieux et les cieux des cieux ne te sont pas suffi-

Dt 4, 24

2 Ch 6, 18

[92] PG 10, 1132 D 1-3.
[93] PG 10, 1132 D 5-9.

sants! Comment cette maison peut-elle te contenir?" Et Isaïe dit: "En sa main sont toutes les extrémités de la terre". Ainsi donc si en sa paume sont rassemblées toutes les créatures visibles et invisibles comme une pépite de pierre précieuse dans la paume de l'homme, comment peuvent-elles le contenir, elles qui sont cachées en sa main? Et comment la mesure d'une paume donnerait-elle la place à une personne humaine? Ainsi donc si vous dites que c'est à cause de l'inflammabilité de la matière qu'elle ne peut contenir le feu de la divinité, alors les montagnes et les rochers des montagnes ne pourront tenir en sa présence, ni les créatures entières, comme le dit le prophète: "Les montagnes fondent comme la cire devant la face du Seigneur, devant la face du Seigneur toute la terre!" Et Jean dit dans son Apocalypse: "Devant sa face se cachent et se consument les créatures, le ciel et la terre!" Et lui-même a dit à Moïse: "Personne ne peut voir mon visage et vivre!" Et alors, si à son apparition ne sont capables de vivre face à lui ni les montagne, ni les rochers, ni l'homme, ni aucune des natures créées, comment un bois desséché, ou toute autre chose matérielle pourrait-il s'approcher de la divinité et ne pas brûler aussitôt? Et maintenant comment les Saintes Écritures disent-elles qu'il s'est promené dans le paradis: le paradis n'était-il pas une des choses matérielles? Et encore dans la tente d'Abraham, celui-ci ne s'est-il pas attablé et placé à table devant Dieu? Et dans le buisson enflammé le feu de la divinité grondait et travaillait mais ne consumait pas, au contraire il illuminait. Et à la montagne du Sinaï il est descendu et a conversé avec les enfants d'Israël, et il a habité l'arche céleste, comme l'a cru tout Israël, et ils était assis sur les Chérubins. Et voilà qu'ils étaient une des créatures, mais Dieu est venu dans la sainte Vierge non par grâce seulement ou par gloire, mais la substance de la divinité, l'essence entière du Fils a assurément habité là en vérité le temps de neuf mois. De la même manière les Écritures disent-elles que Dieu a a été suspendu à la croix, en réalité et non en pensée, comme le dit le prophète Habaquq: "Tu es monté sur ton char, et ta chevauchée nous a été une délivrance".

Ps 94, 4 · 455 · Ps 96, 5 · Ap 20, 11 · Ex 33, 20 · Gn 3, 8 · Gn 18, 1-3 · Ha 3, 8

54. Et alors qu'en est-il? Les Écritures divines mentiraient-elles, elles qui disent que Dieu est incirconscrit et incontenable, et voici qu'à cause de tout cela il est devenu circonscrit et contenu. Car s'il est assurément incirconscrit selon la définition des Écritures, alors du moins Dieu n'est allé chez aucun de ceux-ci, ni n'est apparu à Abraham, ni dans le paradis, ni dans le buisson ardent, ni chez tous les autres, ni davantage dans la Vierge, et si pas dans la Vierge, dans la croix pas non plus. Et s'il en est ainsi, alors à nouveau nous mentent les livres divins, car ils disent que tout cela est arrivé à Dieu. Or, c'est insubordination et grande perversité et au-delà de tout blasphème d'attribuer un mensonge aux Écritures divinement inspirées, car tout a été écrit en vérité et avec assurance. Mais comme le dit le prophète quelque part: "Dieu a fait ce qu'il voulait". Et "tout ce qu'il a voulu a eu lieu" comme le dit notre saint Illuminateur le grand Grégoire,[94] et comme l'atteste le grand apôtre: "Avec de multiples formes et diverses visions Dieu a parlé à nos Pères; or aux derniers jours ce n'est pas en figures mais en vérité qu'est venu à nous le Monogène Dieu assurément, et il a parlé avec nous de bouche à bouche". Et il dit encore: "Le Fils de Dieu est venu et il est devenu de la Vierge".



456 · Is 46, 10 · He 1, 1-2 · Ga 4, 4

55. Ainsi donc, Dieu est incontenable selon la définition de l'Écriture, et les créatures faibles et sans force, comme en témoigne l'Écriture. Or Dieu étant omnipotent n'est pas soumis à la nécessité, mais tout ce qu'il veut lui est facile, quoi qu'il veuille. C'est pourquoi, ayant fortifié toute la faiblesse de la nature matérielle, il s'est rendu lui-même contenable à tous ceux à qui il lui plaisait d'apparaître. Ainsi il a fortifié la nature de la sainte Vierge et porteur de sa propre nature infinie et incontenable, il l'a assurément créée. De même a-t-il assurément fortifié le bois de la croix et souverainement planté, pour qu'elle porte la nature omnipotente et incontenable de la divinité en vérité plus encore que le buisson ardent, que le paradis et que les chérubins. Et le signe de la solidité de cette parole est que les chérubins et toutes les forces célestes adorent la croix et l'honorent comme portant en vérité leur Seigneur et créateur. De même les apôtres adorent-ils et honorent-ils la croix comme porteuse assurément de Dieu. De même la sainte Vierge elle-même a-t-elle vénéré la croix, car celui qu'elle s'était approprié en vérité en son sein, elle l'a vu en vérité et assurément reposant et cloué sur la croix. C'est pourquoi toutes les Écritures divinement inspirées ont dit que le vrai Dieu, le Monogène du Père qu'a mis au monde la Vierge, a souffert et a été crucifié volontairement et non par nécessité, par la puissance divine et sa force, et non contraint. Mais si la nature humaine inférieure et corruptible avait été

[94] Agathange, ou Thomson, *Teaching*, § 363,

clouée à la croix, alors les Juifs n'auraient aucune faute d'avoir tué un 457 homme et non Dieu, mais voilà que le ciel et la terre à l'unisson honorent le crucifié, et ceux d'en-haut et ceux d'en-bas auraient vainement adoré le créateur. Or si c'est une insubordination de dire cela ou de le penser, il est alors clair que les Juifs ont assurément tué Dieu, et les êtres célestes et terrestres ont vraiment honoré Dieu, en honorant le crucifié et en adorant sa croix, et la croix est vraiment la "Croix de Dieu" comme en témoignent tous les livres anciens et nouveaux.

Dt 28, 66 56. Car auparavant Moïse a dit: "Vous verrez votre Vie suspendue au bois devant vos yeux, et vous ne croirez pas à votre Vie". Voici clairement la chair visible grâce à l'unification au Verbe, il a nommé la vie suspendue au bois de la croix que les Juifs ont vu de leurs yeux. Or les Juifs ont-ils vu le Verbe isolé? Qui oserait dire cela? Mais il est clair que Moïse par l'Esprit saint a désigné en une fois par Vie la chair unie au Verbe, elle que les Juifs ont vue suspendue à la croix, et dans leur incrédulité ils l'ont prise pour un homme. Et maintenant la Vie ne serait-elle pas l'incorruptibilité et l'immortalité et la nature divine? Oui certes, ce l'est nécessairement, et ceux qui, semblables à Moïse, confessent comme vie immortelle et Dieu celle qui est suspendue au bois de la croix, sont revêtus des vêtements divins. Mais ceux qui le disent homme corruptible et nature mortelle, sont incrédules comme les Juifs.

Ps 67, 19 57. Et encore David dit: "Il est monté sur l'élévation de la croix, et il a capturé les prisonniers de Satan, et il a comblé des dons de l'Esprit ceux qui rentraient de la captivité". Et il dit encore en louange: Ps 67, 20 "Béni le Seigneur Dieu, béni soit toujours celui qui nous a retirés de la mort, le Seigneur vivifiant. Il a écrasé la tête de l'ennemi, et nous a Ps 67, 23-24 arrachés à ses dents, en mouillant le pied de son sang sur la croix" Tu vois qu'il dit que c'est le pied du Seigneur Dieu son sang sur la croix, et non celui mouvant d'un homme mortel et faible, mais bien celui du roi tout-puissant et Dieu, qui a fait apparaître chez nous ses mouve- Ps 67, 24-25 ments. Car il dit: "Tu tremperas ton pied dans le sang, tes chemins apparaîtront, ô Dieu, les chemins de Dieu notre roi saint". Et voilà que les chemins du Dieu de vérité sont clairement ceux-là, qu'il a Jn 16, 28 lui-même indiqués: "Je suis venu de chez mon Père et je suis arrivé dans le monde, et je quitte à nouveau le monde et je vais à mon Père". Car celui qui est né de la Vierge est venu et est passé avec toutes les



propriétés de l'humanité jusqu'à la croix sans péché, et ayant accompli toute l'économie il est monté auprès du Père. C'est pourquoi le grand 458 David dit: "Le pied du roi tout-puissant et de Dieu a trempé de son Ps 67, 24-25 sang sur la croix". Et maintenant, le pied de Dieu tout-puissant cloué sur la croix ne serait-il pas immortel et incorruptible? Il l'est assurément, comme l'a dit David. Et David dit encore: "Ma vie s'est approché des enfers, et je me suis fait l'égal de ceux qui descendent dans la Ps 87, 4-5 fosse, et j'étais comme un homme, mais sans aide, et dans la mortalité libre de la mort". Vois avec fermeté, que celui que Moïse a dit comme Vie suspendue au bois de la croix, celui-là même David l'a dit Vie qui s'approche des enfers, qui se fait l'égal de ceux qui sont descendus dans la tombe. Afin que personne ne considère comme homme commun celui qui repose avec les plaies de la croix dans le tombeau, il ajoute en disant: "Je n'étais pas simplement un homme, mais comme Ps 87,5 un homme", c'est-à-dire bien que le Christ ait assurément une chair semblable à l'homme, cependant loin de toute faiblesse il s'est acquitté de toutes les propriétés humaines nécessaires en assumant de la Vierge la chair du Verbe. Et il en a donné assurément un signe du fait de n'être soumis au besoin d'aucune aide, ce qui relève seulement de la nature divine; car ce n'est pas naturel pour tous les autres. En effet, les anges et les hommes ont toujours besoin de l'aide et des soins d'en-haut. La divinité seulement n'a nul besoin d'être aidée par quiconque, et voici qu'il a dit que celui qui est devenu comme un homme n'a besoin d'aucune aide comme Dieu vrai.

58. Il est ensuite clair que dans l'incarnation du Verbe, la chair devint comme le Verbe, soumis au besoin de nulle autre chose, Vrai Dieu, nature divine incorruptible et immortelle. C'est pourquoi il l'a dit assurément libre de la mort dans la mort. S'il avait été mortel, il aurait été condamné à la mort, et n'aurait pas été libre au milieu de tous les morts, et le prophète aurait menti en l'ayant qualifié lui seul de libre parmi les morts. En outre, s'il avait été redevable à la mort, il n'aurait pu vaincre la mort, car la mort lui a fait un procès pour revendiquer de lui ses droits, et voilà qu'aussi longtemps qu'elle s'acquittait de ses droits, il ne pouvait obtenir la délivrance des autres. Si donc c'est une insubordination que de dire que le prophète est un menteur, il est donc libre même en descendant auprès d'elle au milieu des morts, sans donner aucun soupçon aux prétentions de la mort, il est descendu hardiment auprès de la mort et en la vainquant il a 459

atteint tous ceux qui ont été saisis par elle selon ceci: "Du Seigneur vient notre exode loin de la mort". Et encore: "Le Seigneur est mon rétributeur" et aucun autre, selon ce qu'il dit lui-même: "Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils Monogène". N'est-ce pas livrer le Monogène à la croix pour le salut de l'homme? Comme il le dit lui même: "Le fils unique bien-aimé, l'envoyé du Père aux ouvriers, ils l'ont pris, jeté hors de la vigne et tué". Et maintenant quel est ce fils bien-aimé, tué par les ouvriers, la nature humaine ou la nature divine? car s'il avait deux natures, une d'entre elles serait morte et l'autre demeurée immortelle. Si la chair seule était morte, et qu'il ait été le Fils bien-aimé, le Verbe est alors en dehors de la filiation. Mais si quelqu'un dit que c'est le Verbe isolé qui est mort, parce qu'il est le Fils bien-aimé, alors l'hérésie d'Arius se vérifie. Mais c'est une aberration de dire cela, et il est nécessaire de confesser le Verbe incarné, et de le connaître pour le Fils unique du Père, bien-aimé en une seule nature, la chair unie au Verbe et mort tangiblement pour nos péchés, et le même demeuré vivant jusque dans la mort. Ce n'est pas que l'un soit mort et l'autre vivant, mais le même est mort et vivant, de la manière que lui seul savait.

Ps 67, 21 | Dt 32, 35.39 | Jn 3, 16 | Mt 21, 38

59. Paul dit la même chose: "Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils". Vois que Paul dit que c'est par la mort du vrai Fils de Dieu que nous avons été réconciliés, avec ce qu'il dit encore: "L'un est mort pour nous". Vois qu'il a dit: l'un et non les deux, celui qui est mort sur la croix. Il s'ensuit que la croix est du Dieu unique et non de l'homme, comme ne l'ont pas reconnu les Juifs, Nestorius et ses comparses, qui croient que le crucifié est un homme. C'est pourquoi Paul dit: "S'ils l'avaient su, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire". Ainsi donc ne serait-il pas le Seigneur de gloire, Dieu, et qui lui est pareil sinon le vrai Dieu souverainement et tangiblement. Comme le dit saint Denys l'Aréopagite: "Jésus le théarchique donnant la vie par la mort est resté trois jours et trois nuits dans le tombeau".[95] Tu vois qu'il a appelé théarchique, c'est-à-dire Dieu de Dieu, Jésus mort sur la croix et donneur de vie à tous ceux qui sont dans la tombe. Et un autre Denys d'Alexandrie écrit contre Paul de **460** Samosate ainsi: "«J'ai donné mon dos aux coups et mes joues aux gifles, et je n'ai pas détourné de honte mon visage de celui qui me

Rm 5, 10 | Rm 5, 17 | 1 Co 2, 8 | Is 50, 5

[95] Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique*, III, 3, 12.



conspuait!» Qui serait celui-ci sinon Dieu, qui a craché sur la terre et recréé la glaise et ouvert les yeux de l'aveugle".[96] Et encore, il dit: "Les soldats ne pouvaient déchirer son manteau, mais les hérétiques veulent déchirer le Fils de Dieu et le diviser en deux, lui qui est l'unique inscrutable et indivisible Christ".[97] Tu vois que ceux qui divisent le Christ en deux natures veulent déchirer son unité, comme les Juifs le manteau, et ne l'ont pas pu, pas plus que son manteau, mais ils ont été divisés eux-mêmes du Christ, comme les Juifs.

Jn 19, 23

60. Et encore Denys dit: "Lui leur a donné le miel, et eux lui ont donné le fiel, lui leur a donné la manne et eux lui ont donné le vinaigre et l'ont suspendu à la sainte croix, lui qui à partir de rien a suspendu les cieux qui sont la vie de tous les vivants".[98] Tu vois qu'il dit créateur du ciel et de la terre celui qui est crucifié. Et il dit encore: "Nous savions qu'il n'était pas un homme, celui qui a été crucifié, mais le Monogène saint Jésus Christ le Verbe et le Fils de Dieu, car il n'a pas estimé comme un rapt le fait d'être égal à Dieu; celui qui a pris sur lui la croix sainte, qui était le Verbe de Dieu et le Fils, mais notre Dieu et Seigneur, qui a été crucifié sur la croix".[99] Et il dit encore: "Il était Dieu celui-là que les Juifs ont crucifié, et fils de l'essence du Père l'engendreur".[100] Vois avec fermeté qu'il a dit l'égal du Père le Verbe Monogène égal en essence et en gloire au Père et au Fils, Jésus-Christ, le Seigneur et Dieu de l'univers, celui qui est cloué à la croix, et non quelqu'homme faible comme le pensent les Juifs et les autres qui partagent les opinions des Juifs en estimant comme homme celui qui a été crucifié, et non comme Dieu vrai, comme l'ont proclamé les Pères saints. C'est pourquoi Grégoire le Thaumaturge dit: "Si quelqu'un dit qu'autre est celui qui a souffert, et autre celui qui n'a pas souffert, et qu'il ne confesse pas que le Verbe sans souffrances a souffert par sa chair sans changement, qu'il soit anathème".[101] Ainsi donc ceux qui disent que la nature du Christ est double, n'est-ce pas qu'ils veulent

Ph 2, 6

[96] Déjà cités par Akinian, *Dionesios*, p. 59-78, fragment 8. Cf. OCP 50 (1984) 37 § 12.

[97] Ibid. § 13.

[98] Ibid., p. 39 § 16.

[99] Ibid., p. 40, fragment 5.

[100] Ibid., p. 23; Akinian, *Dionesios* § 9.

[101] PG 10, 1132 A 6-9.

dire l'une passible et l'autre impassible, et ils tombent sous l'anathématisme. Or ceux qui désirent échapper aux anathématismes des saints Pères, qu'ils confessent une nature du Christ, la même volontairement livrée à la souffrance, et la même demeurée sans souffrance, comme lui seul en est capable.

461 61. Mais comment passible ou comment impassible, lui seul le sait, et personne d'autre, ni d'en-haut ni d'en-bas. Comme le dit aussi Moïse: "Nous sont claires à nous et nos enfants les choses cachées du Seigneur notre Dieu". Et David dit: "Toute son activité a lieu par la foi" et non par analyse. Et Paul dit: "Nous comprenons par la foi la puissance de sa résurrection et l'abaissement de ses souffrances". Voici qu'il reconnaît connaître par la foi les souffrances du Christ et non par l'analyse. Maintenant si l'activité du Christ est inscrutable pour les prophètes et les apôtres, combien davantage pour nous, car l'analyse est un indice d'incrédulité, mais le signe de la foi vraie est l'écoute de la sainte Écriture, et l'on croit fermement et on ne se met pas en tête de scruter tout, mais on confesse ce qui est arrivé sans scruter le comment, on croit en vérité et on honore par l'écoute comme les prophètes, les apôtres et les saints docteurs. Comme le dit Athanase: "Celui qui a été crucifié par Ponce Pilate, c'est lui que les apôtres ont déclaré Dieu, et le même comme homme, et le même des cieux, et le même de la terre, le même Fils de Dieu et le même Fils de David, le même passible et le même impassible, non l'un d'une part et l'autre de l'autre, non deux personnes, non deux natures et non deux adorations. Que faudrait-il demander et discuter, croire est une aide et honorer et adorer par l'écoute. Je sais qu'il est Dieu impassible, et le même fils de David dans la souffrance, mais je ne sais pas comment il est passible et comment il est impassible, ni comment lui-même est Dieu et comment il est homme. Qu'en cherchant le comment je ne déchoie pas des biens proposés".[102] Tu vois qu'il dit en une fois tout le passible et tout l'impassible et tout le reste, et le comment, dit-il, je l'ignore. Or s'il y avait deux natures, comment ne le saurait-il pas, non seulement Athanase, mais tous le sauraient clairement que l'un est passible et l'autre impassible; mais vu qu'il y a une seule nature tous ont parlé d'un seul, et pour cela il est inscrutable, inconnaissable par quiconque.

Dt 29, 28

Ps 32, 4

Ph 3, 10

[102] Lietzmann, *Apollinaris, Quod unus sit Christus*, p. 297,19 – 298, 8.



62. Et il dit encore: "Les Juifs ont entrepris d'égorger le Seigneur et Dieu et roi de tous et le Seigneur de tous les anges, sans savoir que le Christ égorgé par eux est la vie"[103] Et encore il dit: "Peut-être en voyant le Seigneur et Sauveur et Roi de l'univers jugé par Ponce Pilate et crucifié par les Juifs commencera-t-on d'élever les yeux vers le haut, car le soleil lui-même a tout enténébré en voyant le Seigneur, le donateur de sa splendeur supplicié par les Juifs?"[104] Et il dit encore: "Or Pilate s'est acquitté d'une réponse qu'il n'était pas un autre, car il a cru que le condamné était Dieu, et par les songes de sa femme et par le courage de son écoute il s'est mis en l'esprit et a su que ce n'est pas l'homme qui était jugé, mais Dieu".[105] Et il dit encore: "Ont confessé ensuite quelques uns de ceux qui auparavant par erreur avaient renié que le crucifié soit Dieu, et ils convaincront avec l'ensemble des Écritures inspirées, surtout Thomas, car après avoir vu sur lui les traces des clous il dit: «Mon Seigneur et mon Dieu!»"[106] Et il dit encore: "Personne ne peut connaître Dieu, s'il ne confesse avec saint Thomas que le crucifié et le ressuscité d'entre les morts est Seigneur et Dieu, lui qui a dit à ses apôtres: «Si vous m'aviez connu, vous auriez aussi connu mon Père»".[107] Tu vois que lui aussi appelle renégats et faux dieux ceux qui ne confessent pas le crucifié comme Dieu. Ainsi donc il est clair que la croix est de Dieu et non de l'homme. Comme le dit Jules de Rome: "Heureux celui qui ne sera pas confondu à cause de moi, et celui-là est confondu qui à cause de la chair change les propriétés chez le Sauveur, et se contente de l'homme du côté de Dieu. Car en disant que celui qui a été mis au monde est un homme, et le crucifié un homme, il a changé l'homme du côté de Dieu, et il ne pourra plus y avoir de salut de la part de Dieu, car celui qui s'est approprié les souffrances vivifie, celui qui est né de la Vierge vivifie".[108] "Or faire revivre est propre à Dieu, et renouveler la terre n'est pas propre à un autre. Celui qui est né et le crucifié ne sauve pas, celui qui est né de

462

Jn 20, 28

Jn 14, 7

[103] Non identifié.

[104] PG 28, 204 A 13– B 7.

[105] PG 28, 209 A 4-9, *Sceau de la Foi*, p. 305, 3-6 et *Florilège de Timothée*, p. 16, 15-17.

[106] *Sceau de la Foi*, p. 68, 16-21.

[107] Non identifié.

[108] *Sceau de de la Foi*, p. 342, 10-19 puis 22-26. Lietzmann, 202, 2-11 puis 203, 16-25.

la Vierge n'était pas un homme, celui que les Juifs ont crucifié n'était pas un homme, mais Dieu né de la Vierge et Dieu crucifié par les Juifs".[109] Donc comme Vierge elle est Theotokos, et la croix, croix divine, comme dit Éphrem: "La Vierge en mettant la chair au monde a mis Dieu au monde et est Theotokos, et les Juifs en crucifiant la chair ont crucifié Dieu, et sont déicides". Et il dit encore: "O prodige, les mains de glèbe modelées de la poussière ont giflé le créateur du ciel et de la terre". Tu vois que le Christ giflé, il le dit définit de tout. Or s'il avait été une nature humaine faible, mortelle et corruptible, pourquoi le créateur du ciel et de la terre n'aurait-il pas pu le dire? 463 Mais en vérité, il était une nature divine giflée à partir du serviteur immortel et incorruptible. A ce sujet Éphrem dit encore: "Identique est voir Dieu le Verbe suspendu à la croix et tué pour nos péchés". Et encore il dit dans son commentaire sur les Actes des Apôtres; "Le même est mort pour tous, ainsi devons-nous mourir à cause de lui". Tu vois qu'il a dit identique Dieu le Verbe paternel et celui qui a été tué sur la croix à cause de nos péchés, et non quelqu'homme de peu d'importance. Et Éphrem dit encore dans le *Livre de la Foi:* "Dieu qui était venu donner la vie sur leur terre, ils l'ont pris et l'ont attaché à la croix. Maintenant, les prophètes qui ont été massacrés n'ont pu démolir la ville criminelle, car ils étaient des créatures, mais Dieu qui fut crucifié au milieu d'eux, l'a renversée, car c'était chose facile pour celui qui l'avait plantée par grâce de l'arracher avec assurance". Et il dit encore: "Notre Seigneur a lancé une parole sur la croix, toutes les créatures l'ont entendue et ont reconnu sa voix, qu'il était leur fondateur et ensemble toutes les créatures ont porté le cri, car elles pensaient que celui qui est au-dessus de la mort avait été enfermé au dedans de la mort, où il n'y a point lieu qu'il tienne la mort et la dépouille de sa puissance. Le soleil, rayon du monde, s'éteignit, car la lumière du monde était crucifiée, les créatures fondaient en déroute au lieu de ce que cette puissance sur la croix était handicapée et réduite, elle de qui se repliaient et se retenaient toutes les créatures afin de ne pas être dissoutes et dispersées".

[109] Cf. Apollinaire in ACO 649, p. 322, 4. Outtier, 165, 5 à 1. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 198, 23-25. Les citations qui suivent, attribuées à Éphrem, n'ont pas été identifiées. Elles révèlent de fortes affinités avec Méliton de Sardes, *Sur la Pâque.*



63. Et Jean Chrysostome dans son commentaire sur Isaïe dit: "Si quelqu'un m'interrogeait: qu'a fait de grand le Christ? Je laisserais le devenir de toutes les créatures grâce à lui à partir de rien, je laisserais la résurrection des morts, la multiplication des pains et l'illumination de l'aveugle, et le plus grand de tout, je le dirais la croix. Il a été crucifié et conspué, et à reçu les crachats sur son visage, et cela c'est l'œuvre de Dieu"[110] et non de l'homme. Et encore il dit: "En plantant cet autel et non un autre, il a signalé la mort de Dieu qui est pour nous".[111] Tu vois qu'il a dit que l'œuvre de la croix où Dieu est exalté était plus grande que tous les ouvrages de Dieu depuis le début jusqu'à ce jour. Et pourquoi certains osent-ils dire que le mystère de la croix est de nature inférieure et vile, car voilà qu'il est plus grand et merveilleux que tout. Ce que dit aussi Basile de Césarée quand il dit: "Rien 464 des cieux ni la terre ni l'immensité de la mer, ni le devenir de toutes les créatures à partir d'inexistants ne peut aussi clairement établir pour nous la toute-puissante et merveilleuse force de Dieu, comme l'entrelacs du Verbe de Dieu immortel avec le contenu de la mort".[112]

64. Et maintenant pourquoi ne peut-on dire la croix de nature humaine? Car voilà que tous les saints maîtres de l'Église ont dit que la croix est du vrai Dieu, ils l'ont définie redoutable et surprenante, sommet de tous les mystères de Dieu. Comme le dit Proclus "Par nature impassible, il est devenu passible de beaucoup par miséricorde".[113] Et Cyrille d'Alexandrie dit: "En disant passible, nous n'aliénons pas le Verbe, afin que je ne dise pas qu'avant cela, la naissance selon la chair a existé pour lui quelque part ailleurs".[114] Et il dit encore: "Par une mauvaise volonté on essaie de détourner vers l'homme personnellement les souffrances, sa miséricorde méditée de manière indicible avec la souffrance, afin de ne pas confesser le Verbe de Dieu Sauveur, nous ayant donné son sang comme le sien, mais ils le placent comme un homme personnellement uni à la promesse, et notre mystère divin dans la force de l'honneur rendu à l'homme". Tu vois que ceux qui

[110] Chrysostome, *Commentaire d'Isaïe*, p. 496, 2731.

[111] Non identifié.

[112] Basile de Césarée, *De Spiritu Sancto* 8, et Pusey VI, p. 376, 16-25.

[113] Proclus de Constantinople, in ACO I, 1, 1, ed. Schwartz (Berlin 1927), p. 104, 21.

[114] Les citations suivantes attribuées à Cyrille d'Alexandrie n'ont pas été identifiées

disent que la croix est de l'homme ainsi que les souffrances, ne confessent pas le Sauveur Dieu, mais leur espérance est dans l'homme, et au lieu de Dieu ils honorent l'homme mortel, et ils ne trouvent pas la délivrance de la mort. C'est pourquoi à nouveau Cyrille dit: "Par une mauvaise volonté, certains disent que le Christ a souffert dans sa nature humaine, comme en séparant la chair du Verbe, et en le rejetant personnellement à l'extérieur, car ils comprennent comme deux et non comme un l'incarné devenu homme, le Verbe issu du Père. Or il nous apparaît le signe de la foi droite de le poser sans distinction. Mais eux ne pensent pas comme cela". Tu vois que ceux qui disent que les souffrances sont de l'homme, veulent faire deux de l'un et unique Verbe Dieu incarné, dont Paul dit dans les Actes des Apôtres: "Le Verbe votre salut a été envoyé, dont les princes des Juifs sont demeurés inconscients selon les prophéties, ils l'ont pris, et l'ont suspendu au bois, et l'ayant fait descendre du bois, ils l'ont mis au tombeau". Et maintenant, qui pourrait hésiter qu'il s'agisse de la croix de Dieu ou non, car voici qu'il a dit que le Verbe est sur la croix, et non quelqu'autre.

Ac 13, 26-29

465

65. Et maintenant, confessons d'une foi dénuée de doute la croix de Dieu, et le Verbe Dieu qui y est cloué comme une nature et une personne. Comme dit Grégoire le Théologien: "En entendant sang de Dieu, ses souffrances et sa mort, ne va pas tomber au dehors de manière athée comme un avocat de Dieu".[115] Tu vois qu'il l'a dit athée, celui qui ne croit pas aux souffrances et à la mort de Dieu pour nous. Et il dit encore: "Nous avions besoin d'un Dieu incarné et mort afin que nous vivions."[116] Et il dit encore: "Dieu fut crucifié et le soleil enténébré car il était juste et digne que les créatures compatissent aux souffrances du créateur".[117] Tu vois qu'il dit que le créateur a souffert et non un autre. Et ensuite il dit dans le discours sur Basile: "Nous avons vu Dieu crucifié, et le même au milieu des larrons".[118] Et encore il dit dans le discours à Clédonius: "Si quelqu'un n'adore pas Dieu crucifié, qu'il soit anathème, et il sera rangé parmi les déicides".[119] Tu

[115] Grégoire de Nazianze, PG 36, 649 C 4-7.

[116] Id., 664, C 7-9.

[117] Id. 664 D 1-2 .

[118] Non identifié.

[119] Id., *Lettres*, SC 108, p. 46. § 12.



vois que les Juifs sont déicides et non homicides, et celui qui ne confesse pas le Dieu vrai crucifié ne l'adore pas non plus avec le Père et l'Esprit saint; que celui-là soit anathématisé comme les Juifs.

66. Maintenant après une telle quantité de témoignages, que nous avons racolés tout autour, et qui ont clamé à l'unisson par la force de l'Esprit saint et ont dit que Jésus-Christ crucifié est vraiment Dieu, le fils Monogène du Père, semblable et consubstantiel à l'Esprit saint, en commençant par Moïse, tous les prophètes et saints apôtres et maîtres spirituels de l'Église que nous avons rappelés par leur nom, et dont nous avons rapporté les mots en témoignage, tous ont dit d'une seule voix Dieu fort et immortel le crucifié et le supplicié pour nous. A cause de cela, nous aussi d'une voix concordante et avec beaucoup de candeur nous crions à son adresse toujours le soir et à l'aube et au milieu du jour en disant: Saint Dieu, qui es apparu sur la terre, comme le dit le prophète: "Je suis Dieu saint au milieu de vous et non un homme"; Saint et fort, selon que "le Seigneur est puissant par ses armées, le Seigneur est puissant au combat". Saint et Immortel, selon ceci que "Vous verrez votre Vie immortelle suspendue au bois", maintenant toi qui es crucifié pour nous Dieu puissant et immortel, aie pitié de nous!

Os 11, 9

Ps 23, 8

Dt 28, 66

466

67. Et les saints apôtres et après eux saint Ignace le disciple de l'évangéliste Jean, l'évêque d'Antioche nous ont transmis d'écouter les armées célestes qui chantent le salut qu'a réalisé le Fils Monogène pour le monde, à savoir: "Il convient de confesser tout le jour et de dire: Saint Dieu, saint et fort, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous!"[120] C'est ce que raconte Socrate l'historien grec, qu'Ignace a établi l'Église d'Antioche après avoir été instruit par les puissances célestes, et ensuite cela s'est répandu et établi dans l'Église universelle dans le monde. C'est pourquoi Jean Chrysostome contre les Ariens qui ne confessaient pas le crucifié comme Dieu véritable égal au Père, a ordonné de chanter tous les jours à l'aube et de dire: Saint Dieu, saint et immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous.[121] Mais les Ariens ne supportaient pas la vraie confession et firent contre les orthodoxes la bataille d'une guerre acharnée, comme

[120] Socrate, *Histoire ecclésiastique*, VI, 8, PG 67, 609.

[121] Sur l'autorité de Chrysostome invoquée par les Arméniens pour des thèses autonomistes, voir PO 41, p. 161.

le raconte ce même Socrate qui était constantinopolitain, témoin oculaire de Jean Chrysostome et qui a entendu de ses propres oreilles ces traditions. Or, si les Grecs n'acceptent pas l'histoire de Socrate et la tradition de Jean Chrysostome, ils renient clairement leurs propres docteurs, comme les Juifs leurs prophètes. Mais qu'ils ne l'acceptent pas, leurs livres théologiques le montrent: "Lequel des saints Pères a dit: Saint Dieu sans le "toi qui a été crucifié pour nous", et dans quel livre cela a-t-il été écrit?" S'ils ne peuvent pas le montrer, alors l'histoire de Socrate du moins est vraie. C'est pourquoi nous autres avec les saints, avec Ignace et avec Jean Chrysostome, nous avons confessé et nous disons depuis l'origine jusqu'à ce jour: Saint Dieu fort et immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous! Et pas seulement nous, mais aussi les Égyptiens, les Africains, les Indiens occidentaux, les Éthiopiens, les Romains, les Espagnols, la grande nation des Francs, les Indiens orientaux, les Chinois, les Assyriens, et une nation du pays des Huns, les Aghouanais et nous les Arméniens. Nous tous ces douze nations[122] nous disons tous à l'unisson: Saint Dieu fort et immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous!

467 68. Mais les Grecs, ceux des Géorgiens qui ont été persuadés par les Grecs, et une partie des Syriens qui a été trompée par Nestorius, ne disent pas le crucifié comme Dieu fort et immortel, qui a été crucifié pour nous, et ils ne demandent pas pitié au Dieu immortel, qui volontairement s'est engagé pour notre salut. Mais pourquoi les Grecs se trouvent-ils en dehors du consensus de l'Église universelle? Ceci est une histoire ridicule qui se raconte chez les Grecs. Ils disent que bien des années après le concile de Chalcédoine, à Constantinople un adolescent fut ravi dans l'air,[123] et leur proclama qu'il ne fallait pas dire le "toi qui a été crucifié" dans le "Saint Dieu". Mais cela n'était-il pas une perfidie nouvellement trouvée de Satan, qui n'a pu tromper un homme par ses ruses comme il a égaré tous les païens en allant d'idole en idole. Ainsi donc il ne lui était pas difficile de prendre la forme d'un adolescent ou d'un ange de lumière et de tromper l'homme, ce au sujet de quoi l'apôtre dit: "Le démon est le Prince des airs". Ainsi (Ep 2, 2)

[122] Actualisation du Catalogue des Nations dans Ac 2.19, comme par exemple dans la Vie de Michel le Sabaïte, cf. AB 48 (1930) 72.

[123] *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, col. 76-77.



donc pourquoi les Grecs avec leur sagesse considérable ont-il été trompés, au point d'accepter un nouvel évangile d'un démon des airs, (Eph 2, 2) et de se séparer du consensus de l'Église apostolique? Ils ont oublié les mots de Paul: "Si quelqu'un vous évangélise en sus de ce que vous avez reçu de nous, fût-il un ange venu du ciel ou un homme de la terre, qu'il soit anathème!" (Ga 1, 8) Et maintenant voici que cet adolescent a été élevé dans les airs par les démons sur les airs, à moins qu'un démon n'ait pris sa forme sous l'aspect d'un adolescent afin de tromper l'homme, et il parla contre Paul et ses compagnons disant qu'il ne faut pas laisser confesser Dieu fort et immortel avec le "Toi qui as été crucifié pour nous".

69. Bien que Paul ait appelé le crucifié le Seigneur de gloire, "la parole croix est force de Dieu", dit-il, (1 Co 1, 18) pour notre salut et "le Fils de Dieu, dit-il, mort pour notre réconciliation avec le Père", (Rm 5, 10) et le "Verbe l'envoyé du Père, dit-il, suspendu au bois par les princes des Juifs et mis au tombeau". (Ac 13, 29) Et Isaïe dit: "Mon peuple verra la gloire du Seigneur et l'élévation de mon Dieu". (Is 35, 2) Et Jean Chrysostome commente la parole du prophète et dit: "L'élévation de Dieu est la croix".[124] Et encore Isaïe dit: "Lui-même viendra et sauvera", et non un autre. (Is 35, 4) Et David dit: "Dieu sauvera ma personne de l'abîme", et non un autre. (Ps 48, 16) Et voilà, celui qui a été crucifié m'a sauvé, lui nous a sauvé de l'abîme. De même tous les saints prophètes, apôtres et docteurs de l'Église ont proclamé la même chose. Si Dieu est fort et immortel, il est aussi crucifié pour nous. Or cet adolescent a parlé contre Paul et tous les saints, et il a été anathématisé par Paul qui parlait par le Christ et disait: "Si quelqu'un vous évangélise davantage que ce que vous avez reçu, qu'il soit anathème!" Or les Grecs n'ont pas compris que six cents ans depuis les apôtres jusqu'à cet adolescent, tous les chrétiens ont dit le Saint Dieu avec le "tu as été crucifié". Et maintenant contre les apôtres et tous les saints Pères, il n'est pas valable de faire quoi que ce soit, et d'être anathématisé par leur parole à cause d'un seul adolescent transporté dans les airs.

70. Car le saint concile de Nicée a dit le Dieu de Dieu, lumière de la lumière, crucifié et enterré et ressuscité. C'est pourquoi disons nous autres toujours avec fierté: Tu es le crucifié, Dieu fort et immortel, aie

[124] *Chrysostome arménien, Isaïe*, p. 216.

pitié de nous! Comme il l'a dit lui-même: "Vous raconterez ma mort [Mt 26, 29] jusqu'à ce que je vienne!" Et Paul dit "Il ne m'est pas possible de me [Ga 6, 14] vanter, sinon uniquement dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ". Et encore il dit: "Vous raconterez la mort du Seigneur jusqu'à [1 Co 11, 26] ce qu'il vienne". Or ceux qui ne racontent pas la mort du Seigneur Dieu avec fierté, ils seront humiliés par lui au jour du jugement, comme lui-même l'a dit: "Celui qui me tiendra honteux ainsi que la [Mc 8, 38] parole de la croix, moi aussi je le couvrirai de honte lorsque j'entrerai dans la gloire de mon Père!" Maintenant en réalité ont honte de lui en ce jour-là ceux qui disent avec les Juifs que l'homme a été crucifié et n'en ont pas honte, car lui est le vrai Dieu, mais eux en le disant homme espèrent en lui comme un homme de condition égale, et ils n'ont pas peur des anathématismes de Jérémie le prophète, qui dit: "Maudit soit celui qui met son espoir dans un homme mortel, il prend [Jr 17, 5-6] refuge dans la chair de son bras, et son visage est tombé loin du Seigneur, et il sera comme un tamaris sauvage dans le désert, et il ne verra pas les bonnes choses à jamais".

71. Voilà des preuves claires que ceux qui comprennent que la nature humaine est propre au Christ après l'union inénarrable et indicible, qui en donnant ainsi les souffrances à la nature humaine espèrent en lui, et confessent comme chair corruptible les bras divins étendus sur la croix, et en leur conscience prennent refuge en lui, que de telles gens encourent les malédictions et les anathématismes terribles de la part des prophètes, et leur visage est éloigné du Seigneur Dieu, et ils ne verront jamais les bonnes choses qui ont été préparées pour ceux-là qui confessent le crucifié comme Dieu, et ses bras écartés sur la croix **469** comme immortels incorruptibles, et qui ainsi prennent refuge en lui comme en un bras de substance divine, et non humaine. Comme Moïse en témoigne: "A la force de ses bras perpétuels il a chassé [Dt 33, 27] l'ennemi de sa face, et il dira: tu péris". Ainsi donc vois qu'il a appelé perpétuels les bras du crucifié, qui par sa croix a chassé l'ennemi de nos faces et en a fait la perdition au large. C'est pourquoi en vérité Jérémie anathématise de telles gens qui à l'encontre de Moïse appellent les bras perpétuels du crucifié éphémères et mortels, et ainsi ils se rassurent en lui comme en une chair mortelle, c'est pourquoi ils ne seront pas libres de la mort à jamais, selon ceci: "Lui seront semblables [Ps 134, 18] ceux qui ont espéré en lui, tous ceux qui se rassurent en lui". Car voici que ceux qui se rassurent en un homme mortel recueillent en toute



nécessité la mort. Mais ceux qui espèrent en la vie, de toute nécessité seront enveloppés par la vie.

72. Et voilà que les Saintes Écritures entières, anciennes et nouvelles, ont dit que le crucifié est Dieu vrai, et ses bras étendus sur la croix immortels incorruptibles et perpétuels. Mais ceux qui le croient faible, mortel et corruptible, ont ainsi espéré trouver refuge dans la chair de sa parole comme d'un homme éphémère, c'est pourquoi l'Esprit saint pas la bouche du prophète Jérémie les rend indigne et les anathématise réellement. Mais nous, confessons le Dieu vrai, Jésus Christ le crucifié, et sa chair immortelle et incorruptible, et ainsi avec espérance prenons refuge dans ses bras divins et perpétuels étendus sur la croix, afin d'être dignes des bénédictions, qui après les malédictions ont été placées par le même prophète: "Béni soit, dit-il, l'homme qui [Jr 17, 7] met son espoir dans le Seigneur, le Seigneur sera son espoir". Ainsi donc nous avons mis notre espoir dans le Seigneur, et non dans le serviteur, en Dieu et non en l'homme, dans la chair immortelle et incorruptible de Dieu, et non dans la chair périssable et mortelle de l'homme, dans la nature divine et toute-puissante et non dans la nature humaine faible et corruptible, dans les bras perpétuels comme Moïse, et dans le salut vivifiant et embrassant tout, qui a émané de la croix "et nous a rassemblé à lui de toutes les régions, de l'orient et de [Ps 106, 3] l'occident, du sud et du nord", comme le dit le prophète. **470**

73. Or si quelqu'un s'entêtait à dire: Pourquoi une telle merveilleuse et indubitable union du Verbe et de la chair a-t-elle eu lieu?, à cela répond Denys l'Aréopagite qui dit: "Plus que toute théologie nous est clair le modelage divin du Christ, et il est indicible par quelque parole, et inscrutable par quelque intellect, et sa préséance de premier ange est plus que tous les premiers anges, car nous ignorons comment du sang virginal il a été modelé autre d'une autre manière que la nature".[125] Et Grégoire le Théologien dit: "O nouveau mélange et prodigieux résultat".[126] Voici qu'il a dit nouveau mélange et qu'il y a eu union absolue du Verbe et de la chair, plus que de l'esprit et de la chair, plus que du feu avec le fer, et plus que de l'eau avec l'éclat de la pierre précieuse. Car une chose exceptionnelle et neuve a été dite, et elle est inconnue

[125] Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, II, 9.

[126] Grégoire de Nazianze, dans PG 36, 636 D6-7.

à l'audition et n'a jamais été sue par personne ni d'elle-même ni de ceux d'en-haut ni de ceux d'en-bas. Ainsi donc, comment les Grecs peuvent-ils soumettre à la raison analytique une chose neuve et inconnue de tous? et devenir incrédules en divisant l'unique par analyse en deux. Car Athanase taxe de tels analystes d'incrédules, en parlant contre Paul de Samosate, il dit: "Ils courent après les questions du comment, de quelle manière et selon quel enchaînement, et tombent dans l'incroyance. Ils aménagent une demeure au lieu de l'incarnation, et au lieu de l'union une activité humaine. Et au lieu de l'unique hypostase de notre Seigneur deux hypostases et deux personnes, et au lieu de la sainte Trinité, une quadrinité, en méditant sans validité ni droit. Car voici que sans validité ils rattachent Dieu à l'homme, et comptent le serviteur avec le Seigneur, et la personne créée ils la rangent dans la même classe que les personnes increéées. Car c'est contre la loi de créer une autre hypostase, en introduisant à l'intérieur de la Trinité une quatrième hypostase, complètement étrangère et d'une autre race, de tous les êtres rationnels le plus achevé et le dernier".[127]

74. Vois assurément que ceux qui comprennent deux natures dans le Christ après l'union dans le sein veulent engager le serviteur avec le Seigneur, et faire de la Trinité une Quadrinité. Et ensuite, pour ne pas être impie pour les chrétiens et incroyants, en confessant une nature et 471 sa volonté divine unique, n'analysons pas le comment de peur que l'analyse n'entraîne l'incrédulité. Mais écoutons les Écritures divinement inspirées, car voici qu'elles ont dit que le Seigneur est unique, et croyons sans analyse. Comme le dit Grégoire de Nysse sur la nature humaine: "Dieu n'a pas assumé la chair et la personne par socialisme, il a changé et non pas reçu leur faiblesse, mais l'a changée pour toujours et l'a soumise à sa divinité. Il est devenu un avec eux, est demeuré un, et un de la manière dont il l'était avant l'incarnation, ainsi aussi après l'incarnation, avec sa chair assurément un d'une unité unique, le Monogène le Fils du Père".[128]

75. Ainsi donc où est, penses-tu, le dédoublement dans l'unité indivisible du Christ? Nulle part! Comme le dit encore Grégoire de Nysse dans ses questions à son frère Basile: "Oui, Lui en revêtant sa chair l'a

[127] Lietzmann, *Apollinaris*, p. 296, 3-15.

[128] Némésius d'Émèse, *De Natura Hominis*, PG 40, A13-B4.



transformée en sa propre image". Et lui de dire: "Il l'a transformée par son unification, et il n'y a pas de diversité du Verbe et de la chair, ni de dissemblance, mais la simplicité, et pas d'installation au trône, car le Père n'a pas consenti à donner son égalité au trône à quelqu'un qui lui soit dissemblable".[129] Tu vois qu'il a dit que le Christ est simple et semblable au Père, et sa chair partageant le trône il l'a définie par la nature du Verbe. Car s'il y avait deux natures, il ne serait pas simple et semblable au Père, et l'associé au trône d'un semblable à un dissemblable. Mais comme il est associé, comme l'être l'est d'ailleurs souverainement, il y a donc nécessairement une nature du Verbe et de la chair après l'union. Car ainsi par son absolue ressemblance au Père, Jésus Christ est confessé par tous comme celui qui est assis sur son trône. Comme le dit aussi Cyrille d'Alexandrie: "Il s'est abaissé vers ce qu'il n'était pas, afin que ce qui n'était pas devienne nature humaine dans l'honneur de la sublimité divine, et il a été exalté pour toujours, celui qui est au-dessus de la nature".[130] Voilà qu'il a dit que la nature humaine qui n'était rien, est devenue divine.

76. Et si quelqu'un s'entête à dire que la nature humaine s'est appropriée son identité pour recevoir la divinité, alors Cyrille aurait menti: Est devenu ce qui n'était pas. Et si c'est vrai, comme l'être lui-même, qu'est devenu ce qu'il n'était pas, alors il est clair que la nature humaine est devenue divine assurément par le mélange et l'union. C'est 472 pourquoi il y a une nature du Christ et une volonté sienne divine, égale et semblable au Père avec la chair. Et maintenant pourquoi a-t-on le dit de Paul: "Celui qui était dans la forme de Dieu a pris la forme de l'esclave"? Les Grecs croient que les deux formes ont été réunies en une forme et une personne devenue sans confusion et sans consommation. Or, pourquoi ne disent-ils pas que les deux nations ont été unifiées et sont devenues une nature sans confusion? Et voilà que si l'unification des natures fait une confusion, selon toute nécessité elle fait aussi la confusion par l'unification des personnes et assurément une consommation. S'il n'y a pas d'unification des natures, il n'est par conséquent pas possible qu'il y ait unification des personnes, mais avec deux natures on a aussi nécessairement deux personnes et deux fils selon la cacodoxie de Nestorius. Si c'est une insubordination

Ph 2, 6-7

[129] Non identifié.

[130] *Florilège aphthartodocète*, p. 378, 113-119.

de dire ou de penser cela, alors la forme divine en prenant l'humaine et en se l'unissant, est devenue une seule forme assurément et sans confusion.

77. De la même manière, de toute nécessité, la nature divine assumant la nature humaine et se mélangeant avec elle, devient assurément une nature sans confusion, et de même manière la volonté divine mélangée avec l'humaine est l'unique volonté divine du Christ, et son unique activité, quoiqu'il veuille, tout comme l'éclat céleste et l'eau marine mélangés l'un à l'autre dans le sein de l'huître deviennent le nacre d'une seule perle et son unique nature; de la même manière la divinité céleste et la chair terrestre sont mélangées l'une à l'autre dans le sein de la Vierge et deviennent un seul Christ d'une seule nature et une seule volonté sienne assurément divine. Ainsi donc si tu es capable de distinguer l'une de l'autre dans la perle et comprendre par deux individuellement et séparer l'un de l'autre l'eau et l'éclat, alors tu sauras distinguer plus que l'eau et l'éclat la merveilleuse et absolue unité de la divinité et de la chair, et comprendre comme deux l'unification par la nature dans le sein de la Vierge. Mais si tu ne peux diviser les deux natures, bien davantage le Christ unique ne peut être compris en deux natures après l'unification.

Ct 2, 3 78. Encore le Cantique des Cantiques dit: "Comme la pomme à 473 l'arbre de la forêt, ainsi le fils de mon frère parmi les fils". Et voici que la pomme est composée de quatre éléments en un, exemple pour le Christ. Maintenant si tu peux, sépare les quatre mélangés ensemble contre nature en une seule pomme unique, et individualise l'humide et le sec, le froid et le chaud. Or, si tu n'es pas capable de faire cela, combien davantage le Christ, réunion de divinité et d'humanité mélangées entre elles, étant une nature et un Christ, ne peut être divisé en deux individualités, car si quatre chairs rassemblées font une pomme en une nature, combien davantage l'incorporel et la chair mélangés entre eux feront une unité absolue, il était une personne et une nature dans une unité insécable.

79. Et maintenant, si le Christ est un visage et une personne, comment est-il possible qu'il y ait en une personne deux natures, et qui dirait cela? Qui des philosophes de l'extérieur ou lequel des livres divins disent qu'en un individu il voit deux natures, avec une volonté et une activité personnelle, car voici qu'en une nature il peut y avoir



plusieurs personnes, comme l'humanité étant une nature, les individus sont distincts dans une quantité infinie. Et la sainte Trinité elle-même est une en nature et en volonté, mais elles sont trois personnes parfaites. Ainsi donc, s'il est possible à plusieurs personnes d'être une nature et une volonté, combien davantage en une seule personne est-il possible qu'il y ait une nature et une volonté. Car si la personne est une, alors l'existence et la nature sont un et identique également. Mais si la nature est diverse, alors en toute nécessité, les personnes sont également diverses. Aussi, si quelqu'un craint de dire une nature, de peur d'introduire une confusion à l'intérieur, de même dire deux natures est aussi redoutable, de peur que le Christ unique ne devienne deux personnes, et qu'on proclame que la Trinité est Quaternité, et qu'on divise l'unique nature et l'unique volonté de la sainte Trinité en deux volontés et deux natures et en quatre personnes, et c'est la dernière des infamies que de penser cela.

80. Mais eux qui comprennent deux natures dans le Christ nous diront: après l'union, quelles sont ces deux natures, la chair et l'esprit qu'a mentionnés Paul de Samosate, la chair est-elle la divinité, comme l'a dit Apollinaire, ou l'esprit est-il la divinité, comme l'a dit Eutychès? Afin de saisir le nombre des natures recouvrant le Christ, il faut alors 474 dire trois natures, car voici qu'autre est la nature de la chair, autre celle de l'esprit, et autre celle de la divinité. Mais non seulement trois, mais six natures conviendrait-il de dire, car la chair a quatre natures, rassemblement de terre, eau, air et feu, et l'esprit est une autre nature, on la comprend comme angélique ou incorporelle, mais la divinité est libre de tout. Voici que six natures sont clairement indiquées, et il faut dire six natures dans le Christ et quatre existences, l'une selon la chair, l'autre selon le souffle animal, l'une selon l'esprit rationnel et l'autre selon la divinité, et il faut lui donner trois volontés, l'une animale qui est animée et sensible, l'autre rationnelle qui est celle des anges, et enfin celle de la divinité.

81. Et maintenant, si quelqu'un s'entête à comprendre deux natures et deux volontés dans le Christ, de toute nécessité il divisera les natures et les volontés. Tu vois comment et dans quelle insubordination dire deux volontés ou deux natures jette l'homme. Ainsi donc, afin que nous ne tombions pas dans un tel gouffre de perdition, confessons une seule nature du Christ après l'union, et une seule volonté, divine et

immortelle, et une chair incorruptible depuis le sein même de la Vierge, afin que toutes les propriétés soient non par nécessité, mais par le pouvoir de la volonté, comme il l'a dit lui-même: "J'ai le pouvoir de donner mon âme, et j'ai le pouvoir de la reprendre". S'il avait été redevable à la mort, il n'aurait pas été maître de sa personne, mais qu'il ait été souverainement maître, cela est clair qu'il n'était pas redevable à la mort, mais immortel et incorruptible",[131] comme l'écrit Cyrille à Nestorius, que ce n'est pas par la contrainte de la nature, mais par la démonstration de l'essence qu'il est devenu ce qu'il était.

Jn 10, 18

82. Et Athanase dit: "Si tout est vrai, tout cependant est devenu par l'économie et non par nécessité rationnelle".[132] Et Grégoire de Nysse dit à Eunome: "Eunome a dit que la lumière était incréée et inaccessible, et ne pouvait aller à l'épreuve des souffrances, par suite de ce qu'elle était au-dessus de ce qui convient à leur existence. S'il en est ainsi, et que le Monogène du Père n'a pas la moindre grâce envers nous à cause des propriétés de son incarnation, c'est donc nécessairement lui par lui-même, selon leur parole, qui est tombé dans l'épreuve des souffrances, par une essence pénible entraînée naturellement à cela, et qui n'est pas digne d'une seule existence. Car qui donc ne désignerait pas comme louable une partie rencontrée par nécessité, bien qu'elle soit lucrative et utile, et que nous ne sachions avoir la grâce de la chaleur du feu ou de la fraîcheur de l'eau, car ils portent par nécessité de nature. Car le feu ne peut s'extérioriser de la nature de la chaleur, ni l'eau se débarrasser de la fluidité. Ainsi donc est nécessaire à la nature ce qui par la chair est reconnaissance pour que le Fils devienne homme, et ils ne connaissent pas une seule grâce en toute chose, car ce n'est pas dans la force de la puissance, mais la nécessité rationnelle qu'ils placent ce qui est devenu, car s'ils sont sensibles, ils ne déshonorent pas la reconnaissance".[133]

475

83. Tu vois que ceux qui disent que la chair du Christ est mortelle ou corruptible avant la croix, placent clairement par nécessité les souffrances et toutes les propriétés, ce par quoi ils ont été trouvés dépourvus de reconnaissance envers le Seigneur, reniant à la manière des Juifs

131 *Lettre* 1, Pusey VI, p. 6, 14 et 19.

132 Non identifié.

133 Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, III, 10, ed. Jaeger (Leiden 1960), p. 306, 4-24.



la reconnaissance de Dieu, qui nous a volontairement sauvés par ses souffrances. Ainsi donc nous autres, par notre louange soyons reconnaissants envers Dieu, qui par sa chair incorruptible et immortelle a souffert volontairement et nous a sauvés de la mort. Car voilà que les apôtres aussi avant la croix ont admis qu'il leur a rendu vivante sa chair incorruptible et immortelle, car il est clair qu'après la croix, il est le même comme avant la croix. Comme Cyrille d'Alexandrie l'écrit à Sécundus: "Après la résurrection c'était la même chair qui avait souffert, vivificatrice de tout".[134] Et Éphrem dans le *Livre de la Foi*, écrit: "Après la résurrection et l'ascension, il n'y a eu aucun ajout à la chair du Christ".[135] Et Grégoire le Théologien dit dans le discours à Clédonius: "S'il quelqu'un dit qu'il est devenu digne après le baptême ou après la résurrection, comme ce que les païens dans leurs écrits défectueux produisent, qu'il soit anathème! Car avoir commencé et être une figure marquante ou parfaite, n'est pas Dieu, même si par le changement petit à petit on le dit ainsi".[136] Tu vois que ceux qui disent qu'avant la résurrection la chair est défectueuse de la divinité, et qu'après elle a commencé peu à peu à dominer, et qu'ensuite après la résurrection a émergé la divine liberté, de telles gens sont réellement anathématisés par tous les saints.

84. Or nous nous confessons la chair du Christ incorruptible et toute-puissante, toujours et constamment dès l'union même du Verbe, ce pourquoi nous prenons des azymes pour le pain de sainteté avec lequel nous offrons le sacrifice, qui signifie l'incorruptibilité. Car le levain est le signe de la méchanceté et de la corruptibilité comme le dit Cyrille dans le commentaire du Lévitique.[137] C'est pourquoi il est lui-même vivifiant et il prit du pain azyme dans la chambre haute et en créa sa propre chair, et l'évangile en témoigne: "Le premier jour des Azymes", et voilà que le premier jour Dieu a ordonné à Moïse de laisser sans trace le levain de la maison d'Israël, et "toute personne, dit-il, qui mange le levain sera rejetée de la communauté". Et voici que Joseph, homme attesté comme juste, ne pouvait avoir en sa maison du pain avec le levain d'une loi de l'extérieur, pour manger les

476

Mt 26, 17

Ex 12, 15

Lc 23, 50

134 Cyrille d'Alexandrie, *Ad Succensum*, PG 77, 236 B 7-8 et 11.

135 Non identifié.

136 Grégoire de Nazianze, *Lettres*, p. 46, § 23-24.

137 Cf. *Glaphyra in Num.*, PG 69, D3.

Ex 12, 8 azymes et les légumes sauvages avec l'agneau, comme l'ordonne la loi; d'ailleurs le Sauveur lui-même était venu pour l'accomplissement de la loi, comme le dit l'apôtre: "L'accomplissement de la loi est le Christ, Rm 10, 4 pour la justification de tout". Et lui-même a dit à Jean: "Il m'est important d'accomplir toute la justice", et il appelait justification tous les Mt 3, 15 préceptes de la loi. Et voilà que l'une des principales lois étaient la consommation des azymes, et si le Christ a accompli toute la loi, il a surtout accompli les azymes. C'est pourquoi dans la chambre haute, il Mt 26, 26 prit en ses mains des pains azymes et dit: "Ceci est ma chair" et il Lc 22, 19 rendit grâce en partageant et dit: "Faites ceci en mémoire de moi". Ainsi donc, ce qu'il a fait, il nous a octroyé de le faire avec les mêmes azymes. O combien téméraire serait celui qui pourrait s'enhardir et prendre du pain levé à l'encontre du Christ! Voilà que l'exemple de la 1 S 21, 7 chair du Christ était azyme, le pain des prémices déposé devant le Seigneur, que seuls les prêtres goûtaient, ce pourquoi le prêtre Abimelech dit à David: "Il n'y a pas d'autre pain impur en ma main", c'est-à-dire de pain avec levain, mais seulement le pain de sainteté, c'est-à-dire "il prit le pain azyme de devant la face du Seigneur". Tu vois qu'il a nommé le pain avec levain, impur, qui n'a pu devenir à l'avènement du Seigneur dans sa chair. Mais l'azyme, il l'a appelé saint, car il allait devenir la chair du Christ. Ainsi donc, comment le pain impur pourrait-il être pur? Sûrement jamais.

85. Mais voyons ce qui est arrivé selon la nature des choses. Le saint Mt 13, 33 évangile dit: "Le royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme prend et dissimule dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que le tout fermente". Et voilà: il n'a pas dit que le levain est le royaume des cieux, mais qu'il est semblable au levain, tout comme il a parlé de 477 la perle et du trésor, mais voilà ce n'est pas une perle ni un trésor, mais cela leur est semblable. Qu'est-ce qui est semblable? Ceci que la première femme Ève a pris ainsi le levain de la méchanceté de Satan, et l'a mêlé en secret à notre nature selon trois choses, selon la conscience, selon la parole et selon l'action, et elle a fermenté avec le mal toute notre nature, l'esprit, l'âme et la chair, et de trois vivants heureux elle a fait trois ennemis, et elle nous a dévalisés du mystère de la Trinité, et elle nous a fait passer du bien au mal, de l'impeccabilité au péché, de la vitalité à la mortalité et à la corruptibilité par le levain du mal, et nous avons revêtu, au lieu de la forme divine, celle du serpent et de la ténèbre.



86. Ainsi donc est venu le Christ, et à la place du mal du levain satanique, lui-même s'est mêlé à notre nature grâce à la sainte Vierge, et il a exilé de notre nature le vieux levain du mal, que la première femme sur le conseil du serpent avait dissimulé dans notre coeur, et par lui-même en nous tous et il prit notre nature pure sans le levain du péché auprès de la sainte Vierge, il s'y mélangea et divinisa entièrement la chair, l'âme et l'esprit, Ensuite par sa chair il se mélangea à tous les fils d'Adam, et les fit passer tous de la peccabilité à l'impeccabilité, du bien au mal, de la mort et la corruptibilité à la vie, et nous avons de nouveau revêtu la forme divine. Comme le dit l'apôtre: "Comme nous avions revêtu l'image terrestre, maintenant revêtons 1 Co 15, 49 l'image céleste". C'est pourquoi nous qui sans péché confessons la chair du Christ prise de la Vierge, nous déposons sur l'autel divin le pain de sainteté sans le mélange du levain. Car comme il a pris de la Vierge notre nature pure sans division et sans mélange au vieux levain de la méchanceté, et il a divinisé le tout, ainsi en prenant la pure nature du pain céleste sans division ni mélange avec le levain d'une fermentation acide et corruptible, il en fera véritablement sa chair. Au sujet de quoi Athanase dit: "Nous déposons sur l'autel divin le pain de l'épi et le vin de la vigne, et nous croyons que, comme il a pris chair de la Vierge, ainsi venant par son Esprit il fera de ce pain son corps. Mais ceux qui déposent sur l'autel un pain fermenté et croient qu'il 478 devient la chair du Christ, de telles gens ne croient pas que le Seigneur a pris de la Vierge un corps incorruptible, mais qu'il en a pris comme une partie du vieux levain du mal et s'y est mélangé."[138] Aucune insubordination et incrédulité plus grande ne peut être pensée sous les cieux au sujet de la chair du Christ toute-sainte, incorruptible et divine, car il est celui qui expulse, dissout et juge tous les péchés et les corruptibilités. Mais nous, plaçons-nous sous le conseil de Paul: "Non dans le levain ancien de la méchanceté et de la perversité, mais 1 Co 5, 8 dans l'assurance sans levain et dans la vérité", et nous déposerons le pain azyme saint devant le Seigneur, afin qu'il en fasse sa chair et nous vivifie. Grégoire le Théologien dit dans son discours sur la Pâque au sujet du pain avec levain: "Il ne devient pas le pain de la vie".[139] Mais

---

[138] Thèse inverse chez Athanase, *De Azymis*, PG 26, 1332 BC. Cf. PG 86, 2401 Eutychius citant Athanase, et *Florilège aphthartodocète*, p. 387-388.

[139] Grégoire de Nazianze, PG 36, 644 C 4 ou plus généralement PG 35, 397.

nous par le pain azyme, qui est le signe de l'incorruptibilité, nous confesserons la chair de notre Sauveur Jésus Christ comme incorruptible, immortelle et vivifiante, afin qu'ainsi nous devenions dignes de la vie immortelle et incorruptible avec tous ses saints.

87. De la même manière pour son sang, propitiation des péchés, nous confessons le sang de Dieu vraiment véritablement incorruptible, et non celui d'un homme corruptible, mais celui de qui est assurément assis auprès du Père, le Monogène Fils de Dieu, comme le dit saint Cyrille d'Alexandrie dans son livre des *Scholies:* "Celui qui partage le trône du Père a donné pour nous son sang, c'est pourquoi nous l'avons reçu avec un prix incorruptible, afin que tu n'introduises dans le sang incorruptible de Dieu aucune pensée corruptible, ce qui est une insubordination considérable d'introduire le corruptible dans le sang incorruptible de Dieu. Car les hommes ont coutume d'appeler le vin qui n'est pas mêlé d'eau incorruptible, tandis que celui mêlé d'eau ils le disent corrompu. Voilà donc qu'il est clair que ceux qui mélangent de l'eau au calice vivifiant veulent le corrompre et se révolter contre le Seigneur, ce qu'aucun des chrétiens ne veuille penser! Mais offrons le saint sacrifice avec un vin incorrompu. Comme le dit Salomon: "La Sagesse a bâti sa maison", c'est-à-dire le Christ lui-même a bâti son Église, et il a mélangé avec le mélange, il a mis dans la cruche son vin et dit: "Quiconque manque d'intelligence, qu'il boive mon vin que je vous donnerai". Tu vois qu'il a dit seulement le vin, et n'a pas fait mention de l'eau. Et David dit: "La coupe dans la main du Seigneur pleine de vin incorruptible a été remplie". Tu vois avec fermeté qu'il a dit que le vin était incorruptible dans la main du Seigneur, complètement dépourvu d'eau, celui qu'il a pris en main dans la chambre haute et a dit: "Ceci est mon sang". Et ensuite il dit: "Désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que j'en boirai avec vous dans le royaume nouveau".

Pr 9, 1 — Pr 9, 3-5 — **479** — Ps 74, 9 — Mt 26, 29

88. Et Jean Chrysostome dans le Commentaire de l'évangile de Matthieu dit: "Quand il a transmis les mystères, il les a transmis avec du vin et non de l'eau, et après la résurrection il boit du vin et non de l'eau, car il dit «du fruit de la vigne», car la vigne fait naître le vin et non l'eau, mais pour arracher une autre hérésie funeste jusqu'à la racine, car il en est certains qui mêlent de l'eau aux saints mystères".[140] Tu vois qu'il appelle funeste hérésie ceux qui mêlent de l'eau au saint



sacrifice. Or que disent les Grecs? Que du côté du Christ est sorti du sang et de l'eau, ce que commente le même Jean Chrysostome dans le commentaire de l'évangile de Jean, quand il dit: "Deux sources jaillirent du côté du Sauveur: l'une de sang et l'autre d'eau, afin que soit établie l'Église par toutes deux. Car d'abord nous sommes baptisés par l'eau dans la vasque, et ensuite après le baptême. C'est pour cela que l'eau a jailli du côté du Christ. Et ensuite après le baptême nous buvons le sang vivifiant, et pour cela un autre flux de sang a jailli du côté vivifiant".[141] Vois avec fermeté les deux flux distincts qui ont coulé; l'eau possède le mystère du baptême, et le sang, le sang que nous buvons et par qui nous sommes vivifiés. S'il n'en était pas ainsi, il aurait fallu mélanger et ne pas distinguer.

89. Et Denys l'Aréopagite dit: "En prenant l'unique substance de la coupe, nous la partageons en plusieurs"[142] afin d'être réunis dans le Christ. Voilà qu'il a dit la substance unique et non la double. Car si Denys avait fait le sacrifice mêlé d'eau, il n'aurait pas l'unique substance, mais la double, mais comme Denys offrait le saint sacrifice avec un vin pur, comme il l'avait appris des apôtres, ainsi ceux-ci aussi l'avaient appris du Christ. C'est pourquoi il a dit substance unique la coupe qu'il offrait. Et Athanase dit: "Je place sur l'autel divin le pain de l'épi et le vin de la grappe, et nous croyons que ce pain devient la chair du Christ et cette coupe le sang du Christ".[143] Voilà qu'il a dit le vin de la vigne dans le saint sacrifice, sans aucun mélange d'eau, ce que le Christ avait appelé et transformé en fruit de la vigne. La même chose, les apôtres l'ont fait, et notre saint Illuminateur l'a fait et enseigné, et nous, nous nous tenons fermes et sans changement sur le fondement de la foi de la vraie tradition des saints Pères, et nous nous y tiendrons désormais, sans nous laisser détourner à droite ou à gauche du chemin de la tradition de nos Pères saints, et sans craindre davantage l'homme que Dieu, qui est le Seigneur de l'esprit et de la chair, mais nous exprimons ses témoignages avec grande franchise face aux

**480**

[140] Chrysostome, *In Matth hom. 62*, PG 58, 740, 4-11.

[141] Id., *In Johannem hom. 85*, PG 59, 463, 24-30.

[142] Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique*, III, 12: Τὸ ἑνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι καταμερίσας.

[143] Une citation "athanasienne" comparable dans *Florilège aphthartodocète*, p. 387-388, 574-581.

rois et nous ne rougissons pas, et nous confessons que la chair et le sang de notre Seigneur Jésus Christ sont immortels et incorruptibles. Comme le dit Éphrem dans le *Livre de la Foi:* "La chair qu'a revêtue notre Seigneur a été exaltée de sa nature mortelle, et changée en immortalité, car elle a été mélangée et unie à celui qui l'a revêtue, et elle est la source d'où jaillit la vie pour le monde entier de ceux d'en-haut et de ceux d'en-bas".[144] C'est pourquoi il y a une nature et une volonté divine unique, après l'unification inénarrable et indicible, comme le dit le prophète: "Les cieux furent stupéfaits devant celui-ci". Soyons nous aussi stupéfaits, et avec grande admiration glorifions l'inaccessible et inscrutable économie de notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ par l'activité duquel il a accompli tout ce qu'il voulait faire pour notre vie, et il nous a délivré par sa mort volontaire des mains de l'enfer et de la mort éternelle, et il nous a rendus dignes de faire partie des saints dans la lumière où nous serons dignes d'obtenir avec la foi droite, l'action irrépréhensible et la connaissance parfaite qui est dans le Christ Jésus notre Dieu et Sauveur, avec le Père duquel en même temps qu'au saint Esprit, conviennent la gloire, la puissance, l'honneur et la force éternelle, et la force et l'existence maintenant et toujours et dans les siècles des siècles pour toutes les créatures des siècles. Amen.

Jr 2, 12

## II. ANNEXE DOGMATIQUE A LA LETTRE DE SAHAK

Voyons également au sujet des déclarations de Léon, ainsi celles de Théodoret évêque de la ville de Cyr, de Nestorius, de Paul de Samosate, et de Diodore de Tarse: combien ils se rattachent l'un à l'autre. Paul de Samosate dit: *Le Verbe n'était pas la chair, il habitait dans l'homme.*[145] Léon de Rome dit: *La Sagesse a bâti sa maison, le Verbe devint chair et a habité parmi nous, c'est-à-dire ce qu'il a assumé de la chair a habité.*[146] Théodoret évêque de la ville de Cyr: *Le Verbe ne devint pas chair, mais il prit une chair vivante et noétique et habita en elle.*[147] Nesto-

[144] Citation d'Éphrem analogue au § 13, note 2.

[145] Non identifié.

[146] *Tome* de Léon, ACO 2, 1, 1, p. 3, 8-10. Timothée, p. 53, 7-9.

[147] ACO, 1,1,1, 6, p.109, 5-6/12: οὐκ ἐγίνετο σὰρξ ὁ Θεὸς λόγος τραπεὶς ἀλλὰ ἀνέλαβε σάρκα (ζῶσαν καὶ λογικὴν/12) καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν et Timothée, p. 54, 1415 ainsi que 74, 22-23.



rius dit: *Le Verbe devint chair et habita parmi nous, c'est-à-dire qu'il a revêtu notre nature, tandis qu'il possédait l'humanité comme une demeure.*[148] Et encore Nestorius dit: *Il n'y a pas un Fils et un autre, mais le fils lui-même est double par la nature, mais unique par dignité.*[149] Théodoret évêque de la ville de Cyr dit: *Nous connaissons les différences des natures appropriées à chacune d'entre elles deux.*[150] Paul de Samosate dit: *Celui qui est né de David ne sera pas étranger à la Sagesse, et la Sagesse n'habitera pas ailleurs de cette manière. La Sagesse n'est pas apparue, car elle ne pouvait être trouvée dans une forme.*[151] Léon de Rome dit: *Il est de celui qui habite en conséquence dans les propriétés de chacune des deux natures, et qui s'est réuni en une personne.*[152] Et encore Paul de Samosate dit: *Jésus Christ a subi les supplices et les ayant subi nous a vivifiés, il a dissout le relâchement et la sépulture de l'homme, et il a été soumis au supplice comme la brebis conduite au sacrifice.*[153] Théodoret évêque de la ville de Cyr dit: *Ce n'est pas Dieu qui a souffert, mais celui qui de nous par Dieu a assumé l'homme.*[154] Tu vois fermement combien Théodoret citoyen de Cyr unit sa voix à celle de Paul de Samosate, en déclarant homme celui qui a été crucifié et non Dieu, en se rendant étranger à saint Paul l'apôtre, car lui dit: *Nous avons été rachetés à Dieu par la mort de son Fils.* Et dans les actes des Apôtres il dit: *Les Juifs ont suspendu au bois le Verbe envoyé du Père.* Or, Théodoret dit au contraire: *L'homme a été crucifié et non Dieu.* Et Nestorius dit: *Je divise la nature et j'unis l'adoration.*[155] Et encore il dit: *Pourquoi cherchez-vous à me tuer, moi l'homme qui ai dit la vérité: lui est celui qui a reçu la couronne d'épines, lui est celui qui a dit: Mon Dieu mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné?, lui est celui qui a supporté la mort de trois jours.*[156] Et encore Léon de Rome

Rm 5, 10
Ac 5, 30
Mt 27, 46

[148] Loofs, *Nestoriana*, p. 306, 16-20 et Timothée, p. 54, 10-12.

[149] Loofs, *Nestoriana*, p. 281, 79 et Timothée, p. 65, 5-6.

[150] Non identifié avec précision.

[151] H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952, p. 153-154, du *Dialogue à Marcion:* ἵνα δὲ μήτε ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας μηδὲ ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ et τοῦ αὐτοῦ· Ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν σοφία, οὐ γὰρ ἠδύνατο ἐν σχήματι εὑρίσκεσθαι. et Timothée p. 53, 19-20 et 89, 18-19.

[152] ACO 2, 1, 1, p. 16, 4-7.

[153] Timothée, p. 79, 58.

[154] ACO, 1, 1, 1, 6, p. 144, 22 et Timothée, p. 137, 16-17.

[155] F. Loofs, p. 260, 2-5 *Du discours contre le titre de Theotokos*, et Timothée, p. 137, 16-17.

[156] ACO, 2, 1, 1, p. 14, 26 et Timothée p. 163, 4-8.

dit: *Chacune des deux natures conserve indivisiblement sa caractéristique propre.* Et encore il dit: *L'une d'entre elles a brillé par sa thaumaturgie, l'autre est tombée sous la coupe des ennemis.*[157] Tu vois combien Léon de Rome parle exactement comme Nestorius, car voici que les miracles, il les attribue à la divinité comme Nestorius, et l'adversité et la croix à l'homme, et il se trouve à l'encontre de tous les saints docteurs. Car Grégoire le Thaumaturge dit: *Si quelqu'un dit: autre est celui qui a souffert et autre celui qui n'a pas souffert, qu'il soit anathème!*[158] Et Grégoire le Théologien dit: *Si quelqu'un, dit-il, adore le crucifié mais non comme le vrai Dieu, qu'il soit anathème et rangé parmi les déicides.*[159] Et Cyrille d'Alexandrie dit: *Si quelqu'un divise la parole des Saintes Écritures, celle des évangiles, des apôtres et des prophètes, et déclarent certaines de la divinité et d'autres de l'humanité, qu'il soit anathème.*[160] Et voilà que Léon divise le tout, et attribue à l'homme le plus humble, et à Dieu le plus élevé, et il ne craint pas les anathématismes des saints Pères. Mais nous, qu'il ne nous arrive jamais de transgresser la tradition des saints Pères pour l'éternité.

Et toi, homme de Dieu, soit fidèle en toute chose, comme tu as été placé excellemment, et ne laisse pas de place à tout cela qui a détruit la tradition des saints Pères, car le Christ a voulu faire de toi une armure de foi pour les Arméniens, pour ce royaume qui est tien, et donc reste toujours inflexible dans la vérité, et ne te corromps pas avec leur iconolâtrie ou tout autre chose, car Dieu nous a donné comme image la croix de Dieu à adorer, afin que nous adorions Dieu par sa sainte croix, comme tous les chrétiens et les saints Pères depuis les apôtres jusqu'à nos jours. En effet toute autre image, Dieu lui-même l'a interdite en disant: *Quelle ressemblance vois-tu en moi?* (Is 40, 18) Car vous façonnez une image pour moi, et cependant il n'y a pas d'autre image, sinon la croix seule adorable. Ceux donc qui fabriquent d'autres images, agissent selon la coutume des païens, et non selon les lois de l'adoration de Dieu qui nous est donnée en précepte par les Saintes Écritures. Mais toi, qui cherches la parole de la foi juste, saisis tout cela et développe-le, comprends la force de la foi, sois courageux et

[157] ACO, 2, 1, 1, p. 15,1 et Timothée p. 78, 29-34
[158] Anathème 7 dans ACO 1, 1, 1, 6, p. 147, 3.
[159] Cité au § 65 de la *Lettre* de Sahak.
[160] Cité au § 23 de la *Lettre* de Sahak.



vaillant et vaincs les opinions des hérétiques, et n'impose à personne leurs paroles versatiles.

*Le document suivant est d'une toute autre nature: il s'y agit d'un concile que le contexte historique invite à placer en 693, après le Quinisexte. Le texte a été publié sur un grand nombre de manuscrits par H. Hakobyan. Le contenu de ces canons jette surtout une lumière insoupçonnée sur la politique orientale de Justinien II, et aide par là à mieux situer l'exorde finale de l'annexe de la lettre de Sahak, adressée à Smbat Bagratouni, mais reçue tout autant par le futur Léon III de Byzance.*

## III. CANONS DU SAINT CONCILE
### QUI S'EST RÉUNI A THÉODOSIOPOLIS, QUI AUJOURD'HUI S'APPELLE KARNOUKHALAKH
### NEUF CHAPITRES

Le saint concile aimé de Dieu qui s'est réuni de toutes les villes et pays des Grecs, des Romains et de la grande Rome par ordre de l'empereur Justinien, qui était zélé pour les lois divines et la prédication des saints apôtres, a ordonné d'organiser un concile à la frontière mitoyenne des pays arméniens, géorgiens et albaniens. Les nombreux évêques se réunirent de toutes les villes avec le catholicos d'Arménie Sahak par l'ordre du même empereur en vue de confirmer la foi du saint concile de Nicée, de celui des CL de Constantinople et de celui des CC d'Ephèse, et d'anathématiser tous les hérétiques, les premiers, les intermédiaires et les derniers. D'abord en premier lieu la secte de Marcion, celle d'Artémon, celle des Manichéens, celle de Paul de Samosate, celle d'Arius, celle de Macédonius le *Tome* de Léon et tous les hérétiques qui ont parlé en dehors de la prédication des saints apôtres et du saint concile, de les rejeter hors de l'Église, de les considérer comme étrangers et de ne pas obéir à de tels gens. Que pareille personne vive en exil par ordre impérial jusqu'au jour de son décès.

Et de nombreux évêques de Géorgie et d'Albanie se réunirent à Théodosiopolis et se mirent d'accord sur la foi des saints apôtres, sur les canons du saint concile, et tout ce qui convenait, ils le donnèrent à entendre à l'Église, en neuf canons modérés.

1. Sur l'Épiphanie.
2. Sur le Myrrhon.
3. Sur le Lectionnaire des évangiles.

4. Sur les lectures et l'allumage des cierges pour l'office du soir.
5. Sur les huit jours des lectures et des évangiles.
6. Sur l'Hypapantè et ses lectures.
7. Sur l'évangile et le repas de quatre heures qui a lieu dans le saint Carême.
8. Sur le pain des prémices, qu'il doit être azyme et la coupe de sainteté non mélangée et pure de toute eau.
9. Sur le vêtement du prêtre au sacrifice et sur le diacre.

## CANONS DU CONCILE DE KARIN

1. Au sujet de la grande Épiphanie, que les apôtres ont instituée dans l'Esprit saint, il faut la célébrer le 6 janvier avec grande pompe à la gloire de Dieu. Donc, si quelqu'un des patriarches ou des évêques de métropole ou des prêtres ou des diacres s'avère étranger et en dehors des canons des apôtres, et que certains accomplissent la Nativité le 25 décembre, ils ont été corrompus par la secte d'Artémon. Maintenant, si quelqu'un pense d'après celui-ci et pervertit les ordres et la religion de Dieu, qu'un tel soit déchu de sa charge et expulsé de son rang, qu'il soit patriarche ou évêque, qu'il soit chassé par ordre impérial du pays et qu'il vive en exil jusqu'à la mort, afin que la racine de l'amertume n'émerge plus, ni que par elle beaucoup ne se corrompent. Et si quelqu'un de nos frères du pays d'Asie célèbre selon les Syriens en suivant Artémon, qu'il soit proscrit de l'Église et qu'il tombe à l'extérieur comme le sarment selon la parole du Sauveur. Maintenant qu'il soit évêque ou prêtre ou diacre ou simplement de l'ordre des prêtres et qu'il suive cette secte, qu'un tel soit anathématisé par Dieu et par ce saint concile. Amen.

Jn 15, 6

2. Au sujet de la sainte onction de l'huile, que les apôtres ont instituée pour le jour de l'Épiphanie avec des psaumes, des bénédictions, des cantiques spirituels et des cierges, que l'on vienne avec des torches enflammées à l'aube dans l'eau et le même jour à l'exemple du Jourdain, que le Seigneur a accompli pour le salut de tous les croyants par son baptême; il a écrasé la tête du dragon dans l'eau et a donné un exemple pour tous de renaître par le baptême de l'eau et du feu, et en ayant écrasé la tête du dragon dans l'eau, nous avons reçu du Seigneur

Ps 73. 13



l'ordre de le fouler de la plante de nos pieds. Maintenant, si un évêque ou un prêtre ou un diacre est paresseux et n'aille pas à l'eau à l'exemple du Jourdain, et ne jette pas l'onction de l'huile dans l'eau, que ce soit par indigence ou par paresse, qu'un tel soit jugé par Dieu et qu'il sorte à l'extérieur de notre Église et s'il est laïc, qu'il soit exclu.

3. Et il convient de lire l'évangile de Matthieu en commençant depuis le début *Livre de la naissance de Jésus Christ*, et en même temps accomplir tous les mystères de la Nativité, et le baptême jusqu'à l'endroit *Les anges vinrent et l'adorèrent*, et ensuite on fait descendre le signe de la Croix dans l'eau. Et toute la foule du peuple reçoit la bénédiction de l'eau chacun selon son ordre pour la guérison des hommes et des animaux, en figurant avec un entendement sain et une intelligence droite et en regardant dans l'eau celui qui est descendu dans le Jourdain dans un aspect corporel et par une apparition semblable à une colombe, avec l'attestation d'en haut *Celui-ci est mon fils bien-aimé*.

Mt 1, 1 — Mt 4, 10-11 — Mt 3, 17

4. Si un évêque ou un prêtre ou un diacre ou simplement quelqu'un change dans l'ordre sacerdotal le livre des lectures de l'évangile des luminaires, qui a été établi par Jacques le frère de notre Seigneur pour le salut de la femme par l'Esprit saint, mais qu'au contraire, dis-je, que quelqu'un pense comme les autres nations selon Artémon et selon le décret de Juvénal, et qu'il change l'ordonnance des apôtres et qu'il lise l'évangile de Luc *Et il y avait des bergers* pour le salut de la femme, et ensuite celui de Matthieu selon l'incarnation et l'ascendance de David et Abraham, et s'il pense comme d'autres nations, le propose par la parole, et mène l'homme en esclavage, qu'un tel soit anathématisé par Dieu et le saint concile, s'il est prêtre, qu'il soit délié, s'il est laïc, qu'il soit exclu. Et s'il ne lit pas le livre des lectures qui a été établi, d'abord sur la création du monde et ensuite la lecture du prophète Isaïe, qui ont été établies en résumé pour l'économie du Sauveur, et après toutes la lecture dans Daniel, le cantique des trois enfants et de Satan dans le feu, et quiconque penserait comme les autres nations, qu'un tel soit maudit de Dieu et de nous et du saint synode.

Lc 2, 8

5. Au sujet des huit jours de lectures et des évangiles, qu'il convienne de lire tous les jours les lectures des lettres de l'apôtre Paul et de ne pas lire le prophète, car toute la prédication des prophètes s'accomplit le soir des luminaires, et le fiancé et la fiancée sont unis dans la cham-

bre nuptiale, car ainsi l'ont canonisé les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ. Et saint Jacques a ordonné les lectures et en se rassemblant le lundi de la loi dans le sanctuaire d'Étienne, où on accomplit l'obligation des lamentations. Et ensuite les lettres apostoliques de Paul et l'évangile de Jean. Et le mardi après le dimanche on se rassemble dans le sanctuaire qu'on appelle *katholikè* et qui est plus élevé que toutes les églises et on lit les lectures des livres des apôtres et l'évangile de Matthieu *Quand ils arrivèrent*, et ainsi on accomplit tous les jours selon les écrits de saint Jacques à la gloire de Dieu. Et qu'on ne suive pas les normes de Juvénal et d'Artémon et de leurs complices. Ensuite, si quelqu'un aura été trouvé extérieur à la prédication dans ses opinions ou dans sa pratique, s'il est prêtre qu'il soit délié, s'il est laïc qu'il soit exclu, s'il est évêque qu'il soit chassé en dehors du pays et qu'il vive par ordre impérial en exil jusqu'au jour de sa mort.

Mt 11, 7

6. Au sujet de la fête obligatoire du quarantième jour de notre Seigneur Jésus Christ, qu'il a été ordonné de célébrer le 14 février à la gloire de Dieu et de ne pas célébrer selon les hérétiques, qui ont été corrompus par les normes d'Artémon loin de la voie droite et ont changé ce qui était établi et les lectures, ou qu'il n'y eut une grande synaxe aimée de Dieu, car se sont réunis tous les croyants, avec un coeur joyeux et une jubilation de joie, qu'on célèbre au crépuscule de la nuit à la gloire de Dieu le jour où se fera la rencontre, avec des bénédictions spirituelles, de bénir avec des torches enflammées celui qui s'est fait homme selon la chair et a intégré tous les ingrédients de la nature humaine. Jusqu'à la troisième heure que l'on aille dans la ténèbre avec précaution, et la troisième heure que l'on exécute pour le salut de tous les croyants le sacrifice qui réalise la vision de Dieu de ceux qui sont vigoureux dans la sainteté, là où le jour illumine la nuit comme le plein midi, en y figurant le jour et en le tenant à l'oeil, et non pas avec dédain et paresse. Ensuite si le quarantième jour avait lieu dans le carême du pain et du sel de la sainte Pâque, le jour où il a lieu, en ce même jour qu'on célèbre avec des psaumes et des bénédictions et des chants spirituels, et que l'on ne change pas le jour sous prétexte de dédain ou de paresse, et qu'on offre le sacrifice à la gloire de Dieu et en accomplissement du mystère. Et qu'on ne se dissolve en rien dans le raffinement des mets, ni dans l'huile, ni dans le vin ni dans le poisson, mais seulement dans le pain et le sel. Et si quelqu'un selon la coutume de la coupe sainte restreint quoi que ce soit d'autre



du sacrifice, qu'il ne soit pas accepté, que la célébration et le jeûne deviennent invalides; que selon le sacrifice du grand Jeudi se fasse le sacrifice et la nourriture. Ensuite si le jour a lieu en liberté, que tous les croyants se rassemblent à l'agneau pascal.

7. Mais s'il tombe un vendredi ou un mercredi, qu'ils célèbrent selon le jeûne vénérable cidessus, et non avec la dissolution des mets ou des boissons. Et si quelqu'un transgresse cette norme canonique, qu'il soit maudit, car c'est ainsi qu'il a été honoré dans tous les pays par les saints apôtres et qu'il nous a été transmis et que nous avons suivi ce qu'eux avaient prêché et institué. Même si certains s'isolent et restent seuls et vont dans le désert plein de ronces, qu'ils soient les brandons du feu et la nourriture des vers, mais à nous, qu'il soit exclu de détruire la prédication des saints, et si quelqu'un se trouve avoir agi de la sorte, qu'il nous soit étranger et loin de la bénédiction des saints.

8. Ensuite au-delà de toute cette vénérable tradition, plus que tout ce qui a été dit, nous livrons la législation canonique de tous les héritiers de la sainte Église et des serviteurs de la sainte table. Car nous avons entendu une rumeur redoutable et très grave, qu'en différents endroits certains des préposés de l'Église ont été infectés par les Nestoriens et les Chalcédoniens, et corrompent le saint sacrifice par le mélange du levain et de l'eau. Maintenant dès lors, qu'il soit trouvé évêque ou prêtre, que celui qui livre le saint sacrifice avec une telle mauvaise habitude soit destitué de toute dignité sacerdotale et qu'ils soient anathématisés par le saint concile. Mais si quelqu'un a agi par ignorance et qu'ensuite s'étant repenti il se confesse, qu'un tel soit accepté dans la sainte Église après quatre ans de pénitence. Si par ailleurs un laïc acceptait par ignorance la corruption de telles lois hérétiques, qu'il se repente en dehors de l'Église deux ans, mais ceux qui l'ont fait volontairement et sciemment, qu'ils soient pendant six ans hors de l'Église avec une sévère pénitence, et le docteur témoin de la chaleur de ses larmes le rendra digne des mystères. Mais s'il ne se repent pas et dédaigne ce que nous honorons, qu'il soit anathématisé par le saint concile.

9. Nous mettons en garde en outre les évêques, les prêtres et les diacres, qu'on ne peut pas avec consentement servir à la sainte table avec un vêtement simplement de tous les jours, mais que l'on revête chacun selon son rang de la tunique et du manteau. Que l'archevêque,

c'est-à-dire le catholicos, revête en-dessous une tunique blanche et au-dessus la chasuble tissée avec douze croix, et enveloppant les manches, et le pallium comme les autres évêques, et du côté droit que soit représenté le manipule, et pareillement qu'il fasse les autres ordres selon les Écritures. De même l'évêque revêtira-t-il un vêtement blanc de haut en bas, en le revêtant par en-dessous, et au-dessus une chape sans manches, tissée tout autour, et une étole sur les deux épaules raffermie par les manches, et ayant à la ceinture un amict en forme de croix du côté droit, et au-dessus une chape, une chasuble avec deux fois cinq croix, et des souliers recouverts et voilés jusqu'à l'heure du sacrifice. Et au début des prières qu'il porte la capuche sur la tête, et qu'il se tienne sans se dévoiler jusqu'à la fin des mystères. Ainsi les prêtres aussi revêtiront-ils un sous-vêtement blanc à l'intérieur, et une étole sur les deux épaules, et au-dessus une chasuble, une soutane sans manches et des souliers aux pieds, qu'ils servent à tête découverte au mystère de sainteté, et non seulement pour les mystères saints, mais aussi pour toute l'activité sacerdotale. L'ordination sacerdotale et la bénédiction de l'église et tout ce qui peut se présenter, les archevêques et les prêtres ne peuvent l'accomplir sans chasuble. De même les diacres revêtiront-ils un manteau blanc et se tiendront-ils pour le service du sanctuaire tête découverte, et qu'ils soient sans ceinture au moment du sacrifice, et qu'ils aient une étole sur l'épaule gauche avec une croix, et qu'ils tiennent dans l'ombre la sonnette pour l'expiation de l'autel. Et la moitié d'entre eux portera l'encensoir à la main, faisant une couronne autour de l'expiation, qu'ils apportent l'odeur du parfum agréable du sacrifice, laquelle expie les péchés. Qu'eux-mêmes préparent le pain du sacrifice avec des psaumes et avec précaution, portant les saints mystères à l'autel, redescendant et prêchant et toute autre chose en toute confiance. Et nous n'ordonnons pas à l'évêque ou au prêtre d'exercer le ministère sacerdotal sans la présence de leur service. Et maintenant, à ceux qui avec un esprit fidèle et respectueux obéissent aux prescriptions canoniques de notre saint concile, que la paix et la miséricorde soient sur eux! et à ceux qui sont récalcitrants et cherchent à biaiser la législation établie par Dieu, qu'ils soient les brandons du feu des supplices éternels et coupables des péchés sans fin, et selon ce qui a été dit précédemment, par l'ordre autocrate de l'empereur, qu'ils soient déchus de leur honneur, et qu'ils vivent exilés aux mines jusqu'au jour de leur mort!



*Les deux documents suivants sont, selon le libellé des titres, selon toute vraisemblance de la main du catholicos Jean Odznetsi (717-726). Ils touchent directement un des points sensibles du concile Quinisexte, dont l'importance est encore manifeste dans le libellé du Concile de Théodosiopolis.*

## IV. DU MÊME SEIGNEUR JEAN CATHOLICOS DES ARMÉNIENS CONTRE CEUX QUI CORROMPENT LES MYSTÈRES AVEC LE LEVAIN ET L'EAU

Voici déjà qu'auparavant une révolte des hérétiques contre la vraie foi avait été connue des apôtres: ils transformaient le mystère de l'économie du Christ. Et dès le début ils fixèrent l'élixir de guérison dans les livres et les chapitres du lectionnaire, en sorte que ceux qui s'opposent à ce que la Vierge soit la Theotokos sachent dans les livres de la Nativité et de l'Épiphanie, qui est identique au Baptême, que *Voici que la Vierge a conçu et enfanté un Fils* (Is 7, 14) et *Celui qui est né est admirable, Dieu puissant, Seigneur et Père.* (Is 9, 5) En outre dans le livre de la Passion tu trouveras que c'est Dieu qui a souffert pour le salut de l'humanité, ce qu'explique Isaïe: *Lui a porté nos péchés et a souffert pour nous.* (Is 53, 4) Et qu'il ait été compté pour un homme et non pour Dieu, comme ils ont l'habitude de s'écarter de la vérité, mais quelqu'un atteste dans le livre de la Passion: *Il viendra le Seigneur notre Dieu, et tous les saints avec lui.* (Is 53, 4) C'est pourquoi ils s'approchent sans réserve du corps et du sang du Christ, car ils le comptent pour homme seulement, et non pour Dieu uni à la chair, et ils ne prennent pas en exemple le précepte que Paul a intimé aux croyants: *Celui qui mange et boit indignement* etc. (1 Co 11, 27)

Tu trouves au début du Lectionnaire un discours spirituel, qui déracine radicalement les hérétiques, qui pensent que la chair incorruptible du Christ est corruptible, et qui à cause de cela ajoutent du levain et de l'eau, et rendent impur et corrompent les mystères incorruptibles. Il leur a ordonné de ne pas laisser de traces, il a indiqué à propos de la loi des azymes de manger sept jours sans levain les galettes, et il a apporté la même loi de ne pas introduire de levain dans le pain de vie, comme le dit le Théologien dans le discours de la Pâques.[161] Car après l'exode de l'Egypte, lorsque Dieu donna la loi à ce sujet à Moïse, la

[161] *Lettre* de Sahak, § 86.

manne n'est-elle pas venue du ciel, d'où il a donné l'ordre de faire des galettes avec de la farine cuite, et des pains de proposition, qu'ils apportaient en figure de la chair du Christ, car ils n'avaient pas de produits de la terre, et n'en prenaient pas des autres nations, car c'était impur. Et en outre du fait que c'était une figure de la chair du Christ, Dieu ne voulut pas qu'il mangeassent de la viande avec le pain sacré, jusqu'à ce qu'adviennent les promesses du ciel. Et de là devient clair ce que Dieu a dit: *Lorsque vous rentrerez dans la terre, si vous désirez de la viande, alors vous mangerez de la viande*. Et c'est pour cela que David dit: *Ils n'ont pas supporté son plan, ils ont été dévorés de désirs dans le désert* et la colère de Dieu est survenue sur eux mais il ne pouvait être possible de trouver du levain. Cependant, les impies disent que le levain est descendu du ciel avec le pain céleste, et que celui que dit le Seigneur *Je suis le Pain de vie descendu du ciel*, était notre vie réellement empreinte de levain. Mais que leur religion immonde ne vienne pas à l'esprit de ceux qui aiment la sagesse, et encore moins n'y prenne consistance en acte! Mais ainsi ils en font accroire aux simples d'esprit, surtout quand ils disent aux inintelligents qu'*ainsi a dit le Seigneur: celui qui mangera de ce pain ne mourra pas!*

Dt 12, 20 · Ps 105, 13-14 · cf. Nu 11, 33 · Jn 6, 51 · Jn 6, 50

Et ils disent que le pain complet est levé, et cela ils le disent à partir de leur esprit et non des Écritures. Et si ce n'est pas faux et vain, qu'ils montrent à partir de la Loi et des Prophètes la figure de la chair du Christ, s'il est juste d'introduire le levain corruptible. Mais ils ne connaissent pas les Écritures, ni la force des Écritures que Dieu a dictées à Moïse: *Qui mangera du pain levé sera détruit* signifie la destruction éternelle que l'on consomme au levain du saint sacrifice. Si quelqu'un désirait trouver aux jours de la Pâque d'Israël du pain levé, il n'en trouverait pas, sinon dans la maison des païens. Mais toi, observe et scrute le mystère du jeudi, car le Christ l'a accompli, en écartant le levain et l'eau, que l'on mélange à cause de la corruption, car la chair du Christ est incorruptible, et ils n'ont pas entendu le prophète: *Sa chair n'a pas connu la corruption*, ou Pierre: *Celui que Dieu a ressuscité, n'a pas connu la corruption*. Mais les misérables ne savent pas ce qu'est la corruptibilité. Tandis que nous, nous en avons l'intelligence exactement d'après l'Écriture inspirée.

Ex 12, 15.19 · Ps 16, 10 · Ac 13, 37

L'Écriture inspirée appelle corruptible l'esclave du péché. Or, qui peut dire de lui qu'il a commis un péché, celui que déjà avant l'économie le prophète a proclamé: *J'ai couru sans péché et il est devenu droit*, et

Ps 58, 5



encore ceci: *Il n'a pas commis l'iniquité et la ruse n'a pas été trouvé en sa bouche*. Et Paul dit de lui: *Saint, sans péché, éloigné des pécheurs*. Ayant saisi les saints mystères, il dit: *Faites cela en mémoire de moi!* Ainsi donc qu'ils démontrent que le pain était levé ou que la coupe était mêlée d'eau! Mais ils ne peuvent pas le démontrer à partir de l'Écriture sinon dans un esprit de trouvailles singulières et personnelles à l'encontre de la vérité. Car le Sauveur a parlé après avoir béni la coupe: *Je ne boirai plus du fruit de la vigne*, d'où il est clair qu'il désigne la grappe de la vigne et non l'eau, et cette loi ne vient pas de la Loi ou des Prophètes, mais de la bouche de Dieu. Tout cela est répété élégamment par Grégoire le Théologien et par Jean Chrysostome,[162] qui nous ont raconté en bref l'intelligence de la lettre des épîtres et des évangiles, et tout cela est confirmé par les ordonnances de l'Église, et surgit encore davantage dans les histoires du Lectionnaire. Maintenant, si les adorateurs de la secte des dyphysites composent encore mille histoires, ils se seront élevés dans leur révolte plus haut que les cieux. Maintenant, si le Christ est né d'une semence, sa chair est corruptible, mais s'il l'est de l'Esprit saint, personne ne saurait le taxer de corruptible. Mais en frappant des mots ils éblouissent les simples d'esprits, et ils disent que le pain parfait est levé. Disons encore quelque chose là-dessus.

Ps 31, 2 · Hb 7, 26 · 1 Co 11, 24 · Mt 26, 29

Le nom «pain» est habituel dans la langue parlée, et un mot simple dans la bouche du grand nombre, mais ne signifie pas un mot spécifique, et cela d'autant que nous appelons l'art de la panification à partir des épis amassés. Ce nom «pain», dit-on, rassemble bien des choses. Eh, disent les impies, n'est-ce pas que les épis amassés sont levés? Mais nous nous montrons à partir des Écritures que les livres divins appellent les azymes pain. Lorsque David eut faim, comme on le dit dans le livre des Rois, il exigea du pain sacerdotal; ils répondent en disant: *Il n'y avait pas de pain, mais seulement le pain des prémices*. Voici donc que les livres divins appellent les azymes «pain» comme nous l'avons dit. Et saint Grégoire nous enseigne la même chose, car il dit quelque part dans l'histoire spirituelle de la didascalie, que "Le pain de proposition portait en figure la chair du Christ".[163] Vois toi-même l'unique figure exemplaire, et qu'en les mangeant le prêtre dit: *Si ces enfants sont saints de toute femme, sans doute peuvent-ils manger le pain*

1 S 21, 5

162 *Lettre* de Sahak, § 86 et 88.

163 Non identifié.

*sacré*. En outre, sa réponse *Depuis le soir avant-hier, et ensuite s'est mon-* 1 S 21, 5 *tré confiant le pain sacré.*[164] Maintenant si dès l'antiquité ce qui était ombre pour ceux qui communiaient aux biens du Christ, et qu'avec 1 S 21, 6 respect et crainte il fallait consommer, ceci porte la figure d'aujourd'hui, qui convient à ceux qui sont dignes de recevoir les mystères redoutables. Pourquoi les adorateurs de la secte des dyphysites s'approchent-ils sans réserve, *et jettent le Fils de Dieu à leurs pieds, en estimant* He 10, 29 *mélanger le sang de la nouvelle alliance par lequel nous avons été sanctifiés,* Dt 32, 35 *et être devenus hostiles à la grâce de l'Esprit?* Mais je prendrai pour He 10, 30 exemple celui qui a dit: *A moi la vengeance, moi je rétribuerai!* C'est pourquoi prenonsle en exemple, je vous en prie, et ne nous dirigeons pas avec une conscience indigne à la réception, mais approchons avec repentance de la réalité vivifiante du Christ Jésus notre Dieu, à qui est la gloire pour les siècles!

Le quatorze de Nisan, les enfants d'Israël firent la Pâque en Égypte, et ensuite ils sortirent de la terre d'Égypte et le quatrième jour traversèrent la mer, ce que l'apôtre appelle baptême, le dimanche, et la manne le dimanche, les veaux que les jeunes gens d'Israël portèrent comme premier sacrifice au Seigneur Dieu, car jusqu'à cette époque aucun prêtre n'avait reçu l'onction. Et en en prenant ombrage, Satan donna le veau à adorer et Aaron ne sut pas à quoi il rendrait semblable les idoles pour impressionner le peuple. Et lorsque l'or sortit du feu, il n'avait plus l'apparence du veau. Alors Aaron appela le sculpteur et le lui fit assainir en un véritable veau. Le peuple avait des boeufs et des brebis en nombre dans le désert, mais ils ne mangeaient pas de viande car ainsi l'avait ordonné Dieu. Et le sacrifice qu'ils offraient était un feu dévorant. Et de là était clair ce que Dieu a dit: *Lorsque* Dt 12, 20 *vous entrerez dans la terre à hériter, si vous désirez de la viande, alors vous mangerez de la viande, mais vous ne mangerez pas le sang: vous le répan-* Dt 12, 20 *drez à terre.* D'où il est clair qu'en Égypte ils mangeaient sans retenue les mets impurs, mais qu'au désert ils avaient reçu la loi de ne pas Nu 11, 4 manger de viande, ce pourquoi le prophète dit: *Ils ont été dévorés de* 1 Co 10, 5-6 *désir dans le désert.* Mais il y avait les azymes des prémices qui portaient en figure la chair du Christ, et les épis amassés et cuits. Il nous faut demander s'il y avait du froment, ou de la manne, car ils n'avaient pas de plante propre et ils n'en prenaient pas des autres nations, car

[164] Utilisation du même contexte scripturaire chez Sahak § 84.



c'était impur. Et la manne ils la moulaient au moulin et la cuisaient au four. Ceci portait en figure la chair du Christ, car si en figure elle était sans levain, comment le serait-elle en vérité? Gloire au Christ notre Dieu à jamais.

*Le texte suivant dans le Livre des Lettres, en dépit de son attribution à Jean Mandakouni, se rattache aux prescriptions sur la nourriture du carême, dont il développe la typologie biblique. A ce titre, il est probable qu'il soit également une mise au point typologique de Jean Odznetsi au début de son catholicossat en 717, à un moment où les objections du Quinisexte n'ont pas perdu leur pointe d'actualité. Mais un modèle précédent de Jean Mayragometsi ne serait pas à exclure.*

## V. DE JEAN MANDAKOUNI
### CATHOLICOS DES ARMENIENS

Maintenant, du fait que dans le quarantaine du jeûne un jour est appelé vendredi, soit le supplice de la crucifixion du Seigneur, et la cause de l'appel aux souffrants dans ce monde-ci d'acquérir la figure des souffrances du Seigneur, pour le salut des âmes qui souffrent avec le Christ et pour la préservation des personnes qui gardent le respect pour le Seigneur pour être les compagnons de souffrance de la crucifixion du Seigneur, les compagnons de la gloire de la résurrection, et la cause de l'appel des pécheurs à la pénitence. Maintenant, dans ce carême, dans cette quarantaine-ci comme c'est la loi, il faut jeûner le samedi et le dimanche comme le vendredi et le mercredi après avoir accepté la loi. Et dans cette quarantaine-là, ce qui est appelé dimanche est appelé premier jour, et début des jours de la résurrection, et réjouissement du monde, et promesse du royaume, rempli de toute joie pour les personnes qui gardent le respect de la droiture, la loi est de manger le vendredi et le mercredi comme le dimanche et le samedi. Car de la même manière que depuis la Pâque jusqu'à l'Ascension on a l'appellation de dimanche, ainsi depuis le *Barekendani* jusqu'à la Pâque celle du vendredi. Maintenant persuade-toi par toi-même: joins ces quarante-ci d'expiation et ces quarante-là de jubilation. Confronte les quarante avec les quarante, et le vendredi et le mercredi avec le samedi et le dimanche, et tu les trouveras égaux: dans celui-ci rassasiement et joie, et point de jeûne et de tristesse. Cette quarantaine-ci est

la cause de l'expiation des péchés de l'année, et cette quarantaine-là le début des joies de l'année.

Maintenant, la loi est de jeûner entièrement cette quarantaine-ci du carême depuis le *Barekendani* jusqu'à la Pâque, car elle s'appelle l'expiatrice et la rédemptrice des fautes de l'année. Le vin, l'huile, les oeufs, le poisson, le fromage, le beurre, la crème, le yoghourt, le lait battu , le lait, le lait caillé, et l'anguille de poisson ne sont évidemment pas légaux, et ce n'est pas valable d'en manger pour qui que ce soit grand et petit, juste ou pécheur. Nombreuses sont les autres possibilités ces quarante jour, les grains de chanvre, le lin, la bouillie, les grains, la soupe de fenouil.

Maintenant en cette quarantaine le Seigneur a subi les tentations de la montagne à la poursuite du tentateur Satan, et il porte l'exemple de la victoire de tous les croyants. Dieu avait-il besoin d'être tenté? N'est-ce pas à cause de la loi des hommes qu'il a fait cela? Maintenant, étant donné que nous ne pouvons pas mourir tous les jours, selon le mot de Paul, qu'au moins il y ait quarante jours une soumission aux souffrances du Christ. Car aux péchés hérités de l'année, apportons ces quarante jours-ci pour nous-mêmes. Tu ne sais pas que ceux qui ont l'intention d'être les participants de la passion du Christ, eux seuls peuvent devenir les participants de la gloire de la résurrection. Car il dit qu'il ne faut *pas seulement croire au Christ, mais aussi subir des souffrances pour son nom.*

1 Co 15, 31

Ph 1, 29

Maintenant, ici sont les quarante jours des souffrances de la crucifixion du Seigneur, et là les quarante de la résurrection vivifiante du Seigneur. Ces quarante-ci sont vinaigre et fiel des souffrances du Seigneur, et ces quarante-là rayon de miel du poisson rissolé de la résurrection du Seigneur. Ces quarante-ci sont aux soldats qui doivent garder avec le sceau la tombe du Seigneur, et ces quarante-là aux anges qui donnent aux Maries la bonne nouvelle de la résurrection du Seigneur. Ces quarante-ci sont un moyen de repentance et ces quarante-là la caution de la rémission. Ces quarante-ci expient les transgressions, ces quarante-là remettent les fautes. Ces quarante-ci sont pour les pleurs et les larmes, ces quarante-là pour la jubilation et la joie. Ces quarante-ci pour semer dans la peine et le tourment, et ces quarante-là pour récolter dans la gloire et la louange. Maintenant, par cette quarantaine-ci Moïse le grand prophète a donné la loi au peuple, par cette quarantaine-ci Élie est venu à la montagne du Sinaï recevoir

Jn 21, 9



l'ordre du Seigneur de son assomption au ciel. Par ce jeûne-ci ont été sauvés les trois enfants de la destruction dans le haut fourneau de feu embrasé. Par ce jeûne-ci les Ninivites ont été déliés de la sentence de mort selon l'ordre du Seigneur afin de devenir ceux qui accueillent le jeûne de leur repentance, et d'avoir les péchés de leur transgression aisément pardonnés.

## Index scripturaire du discours de Sahak





## Index patristique

# The Authors and Summaries of Studies

## SPYROS N. TROIANOS

Born Athens, 1933. Orthodox. Studied Law, University of Athens, 1951-56. Studied Byzantinology, University of Munich, 1960-65. Dr iur., 1964. Dr habil., University of Athens, 1970. University docent, 1971-77. Associate professor, 1977-79. Since 1980 professor, Law Faculty, University of Athens (1994-97 Dean). Member of the Research Institute for Legal History of the Athens Academy of Sciences, 1966-76. General Director (for Church Affairs) in the Greek Ministry of Culture, 1978-82. Since 1974 collaborator in the Project for the Critical Edition of Byzantine Legal Texts (Frankfurt/Main). Since 1984 member and since 1993 President of the founding committee of the Ionian University (Corfu). Editor of *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte-Athener Reihe*. Publications: *Οἱ πηγὲς τοῦ Βυζαντινοῦ Δικαίου. Εἰσαγωγικὸ βοήθημα*, Athens 1986; *Ἡ πενθέκτη οἰκουμενικὴ σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικό της ἔργο*, Athens 1992; *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ διαδικοσία μεταξὺ 565 καὶ 1204*, Athens 1969; *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ διακονία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ*. Athens 1964. *Ἡ ὀργάνωσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, I, Athens 1973; *Παραδόσεις Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, Athens-Komotini 1984.

SUMMARY

### The Canons of the Council in Trullo in the Novels of Emperor Leo VI

Approximately one third of the laws contained in the collection of the 113 Novels of Leo VI are devoted to regulating Church matters. This includes thirty-five Novels, namely Novels 2-17, 54, 55, 58, 65, 68, 73-76, 79, 86-91, 96, 97 and 109. From an analysis of their contents it is clear that the emperor's reason for issuing most of these Novels was to eliminate contradictions between the imperial law "in force" (dating for the most part from the time of Justinian) and the sacred canons or other legislation of ecclesiastical origin, whilst others — far fewer — were meant to fill in gaps. Leo effected this harmonising of secular and ecclesiastical law both through the abrogation or alteration of older laws which contradicted the canons as well as through the introduction of new regulations. In the instances discussed here Leo set as a basis for his legislation either the canons of the Trullan Council themselves or other canons which had been confirmed by canon 2 of this Council, namely the Canons of the "Apostles," of local councils and of Church Fathers. We are here dealing, therefore, with canons not affected by the parity of imperial law and ecclesiastical canons effected by Justinian in his Novel 131. This latter had granted the force of law only to those canons which had been issued by the first four ecumenical councils, named in the text of the Novel. Therefore, the canons of the Trullan Council (including those confirmed by this council) could not alter or abrogate older imperial laws, since they did not possess the formal force of law. The only possibility of modifying a law which contradicted this group of ecclesiastical regulations was to reiterate the content of the pertinent canons in a new law. This was accomplished in Leo's Novels. In order, however, that the legislator need not always reissue such a law, Leo incorporated Justinian's Novel 131 in his Code of 60 Books (Basilika, 5.3.2) with an interpolation by which the canons of all ecumenical councils held till then (hence also those of the Council in Trullo) should have force equal to imperial law.

## VITTORIO PERI

Born Gorizia, 1932. Catholic. Doctorate, Catholic University of Milan, 1955. Since 1955 *Scriptor Graecus* of the Vatican Library. Libera Docenza in Church History, Rome, 1973. Since 1979 sole layman amongst the Catholic members of the International Commission for Theological Dialogue between the Catholic and Orthodox Churches. Publications: *I concili e le Chiese*, Rome, 1965; *Due date, un'unica Pasqua*, Milano, 1967; *Chiesa Romana e 'rito' greco*, Brescia, 1975; *Ricerche sull' 'editio princeps' degli atti greci del concilio di Firenze*, Città del Vaticano, 1975; *La "Grande Chiesa" bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Brescia, 1981; "La Pentarchia: institutione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica," in: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo* (=XXXIV Settimana di Studi sull'Alto Medioevo), I, Spoleto, 1988, 209-311; *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della communione*, Città del Vaticano, 1993; *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente — Storia e Diritto canonico* (= KANONIKA 4), Rome, 1994.

SUMMARY

**Le Chiese nell'Impero e le Chiese "tra i Barbari" — La territorialità ecclesiale nella riforma**

The schismatic crises of the 11th and 12th centuries between the Eastern and Western Churches anticipated in the Council in Trullo (692) with the emergence of the problem of the principle of territoriality of the Church of the Ecumene with its hierarchical taxis. This was the framework, defined by the councils, for the canonical and collegial exercise of the jurisdiction of the catholic episcopate, with a view to the maintenance of the unity of Christ's Church and its visible communion.

Conviction in this framework was supported by wide-spread traditional practice and legitimised by the political theology of the single, providential Roman Empire, an empire which was regarded as the universal and proper locus of human and Christian civilisation. This ideology led naturally to the identification of the geographical borders of the visible catholic Church with the military and political borders of the imperial State.

Historical, ethnic and cultural shifting of these borders induced the Trullan Council to reconfirm the permanency of the canonical taxis, which had until then been delineated by the unitary hierarchical structures of the imperial Church. To this end, the council introduced a double regime of canonical observance and confirmed its validity for the Ecumene: one applicable to the Church of the political and civil Christianity of the "universal" State, the other mostly ideal or virtual, intended for those Churches which had been organised and were still extant or had already vanished in the territories "of the barbarians."

This solution adopted by the Trullan Council was presented as a traditional measure, theologically based, and a temporary pastoral provision. However, it rested on certain ecclesiological axioms which, in the altered historical situation of the seventh century, had a disruptively innovative force. To this political ecclesiology of the Council in Trullo can be traced developments unforseen in earlier times, when the same unitary hierarchical structures obtained in the Eastern and Western Churches.



## PETER LANDAU

Born Berlin, 1935. Lutheran. Studied in Berlin, Freiburg i. Br., Bonn and Yale University. Doctorate in Law, Bonn, 1964. Professor, School of Law, University of Regensburg, 1968-87. Since 1987 Professor of Legal History, History of Canon Law, Legal Philosophy and German Civil Law, at Law School, University of Munich. Member of the Bavarian Academy of Sciences. Member of the Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen. President of the Institute of Mediaeval Canon Law. President of the International Society for the History of Canon Law (ICMAC). Publications: *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs* (1966); *Ius Patronatus* (1975); *Officium und Libertas Christiana* (1991); "Gratian," "Ivo von Chartres," "Kirchengut," "Kirchenverfassungen," *Theologische Realenzyklopädie* (TRE).

SUMMARY

**Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht**

The article discusses the transmission and importance of several canons of the Council in Trullo in Western canon law during the Middle Ages. We find seventeen of these canons in Gratian's Decretum. Master Gratian took them from collections compiled by Ivo of Chartres, for the most part from the Collectio Tripartita, a work dating from ca. 1094. Gratian also took over texts from Ivo which confirmed the authority of the Trullan Council. He had no doubts about the ecumenical character of the Tullan canons. He did not copy Ivo's text mechanically, and left out certain canons which were not appropriate for Western canon law in the 12th century. Canon 36, which confirms the rank of the Patriarchate of Constantinople, was excerpted by both Ivo and Gratian. In the version of the text in both Ivo's and Gratian's excerpts, Rome, as the older city in comparison with Constantinople, is referred to as "inferior Roma." Later decretists in the 12th century corrected the translation to "superior Roma," fearing the danger of lowering the rank of the papal see. We have no information concerning the date, place or author of the Latin version used by Ivo, but it seems probable that it existed already in the 8th century. This was the only version used by Ivo, who was in turn Gratian's source; and the Latin version of the Trullan canons appears in no other collection of the early Middle Ages. Pope Innocent III quotes Gratian's text of the Trullan canons in two of his decretals, expressing no hesitation as to their ecumenical character. Thus we may say that the ecumenical authority of the Trullan legislation has found at least partial confirmation in Western canon Law; and this fact renders impossible any characterisation of it as totally erroneous from the point of view of canon law.

## NICOLAE DURĂ

Born Romania, 1945. Orthodox. Dr Theol. (Canon Law), University of Bucharest, 1981. Since 1976 lecturer in Canon Law, Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Presently preparing a Doctorat d'État in Canon Law at the Université Paris XI^e. Pubilcations: "La législation canonique du II^e Synode Œcuménique et son autorité pour l'organisation et la discipline ecclésiastique" (in Romanian, with French summary), *Glasul Bisericii* 15 (1981) nn. 6-8, 630-671; "Les formes et les états de manifestation d'autocéphalie de l'église orthodoxe roumaine pendant des siècles. Témoinages

historiques et canoniques" (in Romanian, with French summary), in *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române,* (1987) 279-326; "Political-juridical and Religious Status of the Romanian Countries and the Balcan People during the 14th-19th Centuries," *Revue des Études Sud-Est Européennes* 27 (1989) nn. 1-2, 159-170; "The Protos in the Romanian Orthodox Church according to its Modern Legislation," *Kanon* 9 (1989) 139-162; "Denys Exiguus (465-545): précisions et correctifs concernant sa vie et son œuvre," *Revista Espagnola de Derecho Canonico* 50 (1993) 279-290.

SUMMARY

**The Ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical Tradition in East and West**

The Fathers of the Council in Trullo themselves refer to their gathering as an ecumenical council; and the Fathers of the Seventh Ecumenical Council considered the Trullanum a part of the Sixth Ecumenical Council. The Patriarch Tarasius affirmed that the same fathers attended both councils. His successor Nicephorus attributed the Trullan canons to the Sixth Council, as did the Fathers of the "Protodeutera" Council (861) at which the papal legates Rodoald de Porto and Zacharias d'Anagni were present. The council which assembled in Constantinople in 869 also called the Trullan canons those of the Sixth Council. The 12th-century canonist Balsamon, affirming that the Trullanum was an ecumenical council, stated more precisely that it was "not principally called the Sixth, but "Penthekte," because it supplemented the Fifth and Sixth Councils." This now became the preferred name for the council in the East; and it was also used in the West ("Quinisextum"), for example by Gratian, who described the Trullanum as a second session of the the Sixth Council.

Although Melkite historiography affirms that the non-Chalcedonian Churches did not accept the canons of the "Sixth Council," many of the usages prescribed in the Trullan canons prevailed in the life of these Churches, e.g. the celibacy of bishops,(c. 12), the Pentarchy (c. 36), episcopal jurisdiction over monasteries (c. 41).

According to the *Liber Pontificalis,* Pope Sergius refused to sign the Acta of the Trullan Council. Papal apocrisarii present at the council did sign the Acta; but they were only reluctantly accepted by Pope Constantine I. In fact the Acta contain the signature of Basil of Gortyne, "locum tenens totius sinodi S. Romanae Ecclesiae." There was also a space left for the Pope's signature, and it is not clear whether this is proof of the pope's refusal to sign, or that the space was simply the work of later copyists. Whatever the case, in 705 Justinian II sent two metropolitans to Rome with six copies of the Trullan canons, hoping to persuade Pope John VII to accept them; and in the *Liber Pontificalis* we read that Pope Constantine I accepted them in 710. It is claimed, however, that this acceptance was only partial. Later in the 8th century, Hadrian I referred to canon 82 of the Trullan Council as belonging to the "sexta sancta Synodo"; and in a letter to Tarasius (in Gratian) Hadrian expressed his acceptance of all the Sixth Council's canons. In the 9th century Pope John VIII accepted "all rules published by the Sixth Council on condition that they were not contrary to previous Roman decrees or to good morals." In spite of Cardinal Humbert's claims in the 11th century that the Trullan canons had never been accepted in the West, many of these same were introduced by Gratian into Western canonical legislation in the 12th century. Though implied in the decrees of subsequent Western councils, right down to Vatican II, the ecumenicity of the Trullan Council and the authority of its canons is still, unfortunately, a subject of controversy in the West.

But even if legates of the Church of Rome had not been present at the Trullan Council, it might still have been considered ecumenical because of participation in it by Apostolic Churches. Furthermore, during the first millennium no express recognition by the pope of Rome was required for the decrees of an ecumenical council; the signature of the pope's representatives sufficed: in the case of the Trullan Council, that of the papal legate Basil of Gortyne. Also to be borne in mind is the fact that by his Novels 6 and 131 Justinian II gave the Trullan canons the force of imperial law, in East and West. In fact the ecumenicity of the Council in Trullo has been recognised by the popes and the general councils of the Western Church.



## C. G. PITSAKIS

Born Athens, 1944. Orthodox. Studied law, University of Athens. Dr iur., 1985. Associate professor of History of Byzantine and Post-Byzantine law, University of Thrace (Komotini). Member of the Greek Committee of the International Association for Byzantine Studies. Member of the Administrative Board of the Greek Institute in Venice. Member of the Administrative Board of the Greek State Archives. Publications: *Introduction and Commentary to the Hexabiblos of Constantine Harmenopoulos* (in Greek, 1971); *The Impediment of the Seventh Degree of Consanguinity in Byzantine Law* (in Greek, 1985). Several articles, especially on Church-State relations and Byzantine political theory.

SUMMARY

**Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental**

In the early Church celibacy was not made statutorily obligatory for clerics or anyone else: the canonical legislation before the Council in Trullo as well as the practice of the Church bear this out. Nor was the episcopal order an exception. But both in the East and the West periodic continence was required of all, and by the 4th century it was imposed statutorily on the higher clergy in the West. In the East, conjugal continence was prescribed with regard to time, not persons: that is, on days or periods of fasting, or before the Eucharist, whether for the laity or the clergy.

The Council of Carthage (419) marks a milestone in the progressive evolution in the West of the law from periodic continence through permanent continence to clerical celibacy. Through reception by canon 2 of the Trullan Council the legislation of Carthage became part of the "official" corpus of canons of the Eastern Church; the Trullan canon 13, however, interpreted the Carthaginian legislation according to the spirit of the East.

From early times even in the East, at least in certain regions, celibacy was considered suitable for the episcopal order. Both ideological and practical factors were at work here. Celibacy was made statutory chiefly as a safeguard of honesty in the administration of church property by bishops. It was necessary to eliminate confusion of the property and revenues of the church with the bishop's personal and family property, which he might bequeathe to his heirs. To render the administration of church property above suspicion, the means adopted in the East was the obligatory celibacy of the episcopal order, whilst for candidates to the presbyteral order from the secular clergy marriage, originally optional, became the rule.

In the civil legislation of Justinian I, which introduced the law of obligatory episcopal celibacy, the above economic considerations are enunciated explicitly: bishops are to have no children or direct descendants, in addition to being celibate in the strict sense. As

most bishops were already celibate in practice, this imperial legislation met with no opposition. The Council in Trullo incorporated it officially into the canon law of the Eastern Church. For the orders beneath that of bishop this law does not apply, even if the "Roman" practice differs on this point (canon 13). The requirement of imperial law that the bishop should have no direct descendants has been deleted; henceforth emphasis is placed on celibacy itself (canon 12). Election to the episcopate of a man already married is permitted, provided that he separates from his wife before his consecration (canon 48). The final act in this exchange, so typically Byzantine, between canonical and civil legislation, is the adaptation of civil law, in Emperor Leo VI's Novel 2, to the modified prescriptions of the Trullan Council.

Notwithstanding the differences between East and West in the matter of clerical celibacy, the two canonical traditions have in common the law forbidding the marriage of a man who has already entered the higher orders. This rule was introduced into Justinianic legislation, which added civil sanctions against such marriages. And in this matter also there followed an exchange between canonical and civil legislation: this statute was reconfirmed by the Council in Trullo (canon 6). Again, finally, in forbidding access to the priesthood of those who have married twice, or have married a woman who has already been married (canon 3), Eastern and Western traditions are unanimous.

## HEINZ OHME

Born 1950. Lutheran. Pastor and lecturer in History and Theology of the Christian East in the Theological Faculty, University of Erlangen-Nürnberg. Publications: *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste* (AKG 56), Berlin-New York, 1990; *Kanon ekklesiastikos. Studien zum altkirchlichen Kanon-Begriff*, Erlangen, 1994 (Habilitation thesis, unpublished); *Das Quinisextum auf dem VII. ökumenischen Konzil*, AHC 20 (1988), 325-344; "Die Heilige und 'Grosse Synode' der Orthodoxen Kirche vom Jahr 1593 und die Erhebung des Moskauer Patriarchates," *Kirche im Osten*, 33 (1990), 70-90; "Zum Vorgang der kaiserlichen Subskription auf ökumenischen Konzilien," ZKG 102 (1991), 145- 174; "Zur Diskussion um das kanonische Recht in der neueren orthodoxen Theologie," KuD 37 (1991), 227-256; "Das Concilium Quinisextum — neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil," OCP 58 (1992), 367-400; "Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum (692)," AHC 20 (1992), 112-126.

SUMMARY

### Die sogenannten "antirömischen" Kanones des Concilium Quinisextum

Roman Catholic canon lawyers and historians of the councils have since the 17th century sought to clarify the conflict over the Quinisext Council, primarily on the basis of its canons. Thus, canons 1, 2, 3, 13, 28, 30, 36, 55, 57, 67 and 82 have been identified as "anti-Roman." True, some of these canons contain explicit criticism of Roman usages (cc. 13, 55), others ignore Western canonical and iconographic tradition (cc. 2, 82), and yet others would have met with no sympathy in Rome after 692 on account of the implicit condescension or outright criticism of Western usages contained in them; nevertheless one can hardly speak of a generally anti-Roman character of the Trullan canons. This is particularly clear in canon 3, which revokes, in accordance with the strict forbiddance in the Western Church, the practice of second marriages for clerics, though it had been previously justified κατ' οἰκονομίαν in the Eastern Church.

What lies behind these canons is not an anti-Roman stance, but rather a self-awareness and a view of Church life and its uniformity in which the Byzantine tradition is ultimately considered as the standard for all Christendom. It is clearly because of this same attitude that canon law is also enacted against Armenian customs and usages (cc. 32, 33, 56, 99). Hence the real intention of the council can be perceived as the harmonisation of Church orders and usages against the background of a politically determined idea of the Oecumene.

The historical conflict of the 7th-8th century over the Quinisext Council cannot be explained primarily from the canonical material; it is based in the first place on the placing of the bishops of Illyricum Orientale upon the list of signatories, and on the conciliar procedings of the Synod. As regards the canons there was at this time a readiness for compromise, which also expressed itself in the use of canon 82 by the Roman Church in the struggle against Iconoclasm. Only later do the canons of the Quinisext Council come into the foreground of controversy as theologically instrumentalised "proof-texts" for polemicists in East and West.



## MICHEL VAN ESBROECK

Born Malines, Belgium, 1934. Catholic. Joined the Society of Jesus in 1953. Licentiate in Classical Philology from the Central Commission of Belgian Universities, 1959. Licentiate in Philosophy, Eegenhoven-Louvain, 1959. Member of the Society of Bollandists since 1961. Doctorate in Oriental History and Philology from the University of Louvain, 1975. Lecturer in the Pontifical Oriental Institute in Rome, 1982-1985. Lecturer in the Calthollic Institute in Paris, 1985-86. Lecturer in Oriental Christian Philology in the Ludwig-Maximillian University, Munich, since 1987. Publications: *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris, 1968; *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve, 1975; Maxime le Confesseur, *Vie de la Vierge. Texte géorgien et traduction* (= CSCO, 478 and 479), Louvain, 1986; *Aux origines de la Dormition de la Vierge*, Variorum Reprints, 1995; Among articles: "Primauté, Patriarcats, Catholicossats, autocéphalies en Orient," in M. Maccarone, *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Vatican, 1991, 493-521; "Armenien und die Penthekte," AHC 24 (1992), 131-145; "Les Églises orientales non-syriennes," *Le Muséon*, 106 (1993), 97-117; "Neuf listes d'apôtres," *Augustinianum*, 34 (1992), 109-199; "Citations apollinaristes conservées en arménien dans la lettre de Sahak III Dzoroporetsi," OCP 60 (1994), 41-67; "Le Manifeste de Jean III le Nicéote en 505 dans le livre des Lettres arménien," *Revue des Études arméniennes*, 24 (1993), 27-46.

SUMMARY

### Le discours du Catholicos Sahak III en 691

The material in the canons of the Quinisext Council relating to Armenia has scarcely ever been examined in the light of Armenian sources. The correspondence between canon 32 concerning water in the eucharistic wine, where mention is made of the Armenians, and a passage in the Discourse of Sahak III makes it possible to date the latter text to the year 691. See "Armenien und die Penthekte," AHC 24 (1992) 131-145. Moreover, this Discourse presents a brilliant defence of the legitimacy of the Armenian usage. It contains not a few traces of the Apollinarian documentation used at the council

of 680; and its Monotheletic and Monoergistic argumentation points to the preoccupations of the same council. Most importantly: the addition of the *Crucifixus es* to the Trisagion, treated in canon 81 (albeit without mention of the Armenians), and the exclusion of leaven in the eucharistic bread are the culminating points in the Discourse of Sahak. Devoted to this same matter are the canons of the Council of Theodosiopolis in 693, the complete text of which we give here in translation. Canon 56 on Tyrophagy, which likewise mentions the Armenians, has a long history in the Armenian tradition. We have also included a translation of two documents from the Book of Letters: one on fasting, whose attribution to John Mandakuni (end 5th cent.) is most doubtful, in connexion with canon 56. The other text explicitly concerns the addition of water and leaven in the eucharistic elements. It is possibly the work of John of Odzun: the attribution to John Imastaser (literally, "the Philosopher") is not conclusive, since this title was given to several persons of the same name. Finally, we give a brief commentary also on two other canons which mention the Armenians: namely, canon 99 on the sacrifice of animals inside a church, and canon 33 on the recruitment of clerics exclusively from a "sacerdotal tribe" (so that the patriarchal office belonged to one family) "modo judaico."

# Index of Historical Personal Names

*Excluding the Patristic material in M. van Esbroeck's textual edition.*

## Errata Corrige

(The corrections mentioned on p. 10 are included here)

| p. | can. | col. | line | *Errata* | *Corrige* |
|---|---|---|---|---|---|
| 47 | b | | 3 | seperarentur | separarentur |
| 51 | b | | 21 | imperatore | nostro imperatore |
| 56 | 1 | b | 9 | et CCCXVIII | et [fidem] CCCXVIII |
| 67 | 2 | a | 9 | Πέτρου γενομένου | Πέτρου ἀρχιεπισκόπου γενομένου |
| 67 | 2 | b | 9 | Noe- | Neo- |
| 69 | 2 | b | 5 | sit | fuerit |
| 69 | 3 | b | 5 | pius Christum | pius et Christum |
| 71 | 3 | b | 12 | VICXCIX | VICXCIX |
| 72 | 3 | a | 8 | προεδρεία | προεδρία |
| 72 | 3 | b | 12 | vidua esset | vidua esset illa |
| 73 | 3 | b | 15 | sit | fuerit |
| 76 | 6 | b | 7 | fueri | fuerit |
| 84 | 13 | a | 3 | ἔχειν | ἐχόντων |
| 89 | 16 | b | 4 | debent ita esse | debent esse |
| 89 | 16 | a | 7-8 | πει-σθείση | πει-σθήση |
| 92 | 17 | b | 16 | consitutus | constitutus |
| 97 | 22 | b | 14 | -cumque | -libet |
| 98 | 23 | a | 3 | τὸ οἱονοῦν | [εἶδος] τὸ οἱονοῦν |
| 99 | 24 | b | 13 | erit | fuerit |
| 103 | 28 | b | 3 | ut | ut ad |
| 106 | 32 | a | 14 | ἐν τῷ οἴνῳ | τῷ οἴνῳ |
| 109 | 32 | b | 6 | tradis- | tradidis- |
| 114 | 36 | b | 16 | Hierosolymito- | Hierosolymita- |
| 115 | 37 | b | 8 | civitati | civitatis |
| 115 | 37 | b | 21 | pre- | prae- |
| 116 | 37 | b | 7 | ministrativos ab eis positos | ministrativi ab eis positi |
| 116 | 38 | a | 13 | καινισθήσει | καινισθείση |
| 116 | 38 | a | 14 | τάξιν | τάξιν [τῇ πολιτικῇ τάξει] |
| 118 | 39 | b | 13/14 | episcopum ... subici | episcopus ... subicietur |
| 126 | 44 | a | 3 | ἀγόμενον | ἀγομένου |
| 131 | 49 | b | 9 | monasteris | monasterio |
| 131 | 49 | b | 15 | Si autem qui | Qui autem |
| 135 | 54 | a | 20 | υἱόν | υἱὸν |
| 136 | 55 | b | 15 | synodi | synodo |
| 137 | 56 | b | 15 | ieiunum | ieiunium |
| 141 | 61 | b | 9 | circumagunt fortu- | circumagunt et fortu- |
| 142 | 61 | b | 4 | templi | templo |
| 144 | 63 | b | 13 | anathematiza- | eos anathematiza- |
| 146 | 64 | a | 7 | μὴ παν- | μὴ πάν- |
| 150 | 68 | b | 15 | facere | dehinc facere |
| 154 | 72 | a | 3 | ἁμαρτωλὸν | ἁμαρτωλῶν |
| 155 | 73 | b | 15 | -phaeum | -paeum |
| 162 | 81 | b | 8 | addentes | eam addentes |
| 162 | 81 | b | 11 | transgrediatur | transgreditur |
| 166 | 87 | a | 13 | ἄνδρα | ἀνδρὸς |
| 166 | 87 | a | 14 | συναπτόμενον | συναπτομένου |
| 174 | 95 | b | 17 | ac sancta ... | ac sentit sancta ... |
| 175 | 95 | b | 8 | rebaptizeren- | rebaptizaren- |
| 175 | 95 | b | 17 | Galatorum | Galatarum |
| 176 | 95 | a | 8-9 | εἰς τὴν ἐκκλησίαν | ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ |
| 179 | 98 | a | 10 | μηστευσαμένην | μνηστευσαμένην |
| 180 | 99 | b | 2 | offerri | ea offerre |
| 181 | 100 | b | 3 | quaeque | et |
| 181 | 101 | b | 13 | templum, hominem | templum hominem, |

English translation:

on p. 115, last line (canon 37), after "installed in" add:
their see should be liable to no prejudice: they shall perform the ordination

on p. 116 reads:

38. That the organisation of Churches is to follow upon the renovation of a city.

should read:

38. That the organisation of Churches in a renovated city is to follow [the civil organisation].